School of Theology at Claremont
1001 1351639
BR
166
S3
1897

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BR
1666
S3
1897

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Erster Jahrgang 1897.

1-3

Drittes Heft:

Die Tage Trajans und Hadrians.

Von **D. A. Schlatter.**

Leben und Schriften Agobards, Erzbischofs von Lyon.

Von **Dr. R. Foß.**

Inhalt.

	Seite
I. Die Ereignisse nach dem Siege Hadrians	5
1. Die Verfolgungsdekrete Hadrians	5
2. Die Martyrien	12
3. Die Gefallenen	22
4. Die Räumung Judäas	27
5. Die Beendigung der Verfolgung	31
II. Der Krieg	35
1. Die Verteidigung Bittirs	35
2. Die Eroberung Jerusalems	40
III. Die Anfänge der Bewegung	50
1. Der gesalbte König	50
2. Der Hohepriester	54
IV. Jerusalem von 70—130	68
1. Das heidnische Jerusalem	68
2. Die Wallfahrt	72
3. Die jüdische Gemeinde Jerusalems	78
4. Das christliche Jerusalem	87
V. Die Tage Trajans	88

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Nach Gregorovius hat Harnack[1]) folgende Daten in seine chronologische Übersicht über den Gang der alten Kirche aufgenommen:

130: Hadrian giebt den Befehl zum Bau von Älia.

130/1: Der Barnabasbrief.

132—135: Der Barkochbakrieg.

Um 135: Justin in Ephesus.[2])

Meine Daten sind:[3])

130: Hadrian giebt den Juden den Tempelplatz zurück.

130/1: Barnabasbrief.

132—135: Der Barkochbakrieg.

134 oder 135: Hadrian befiehlt den Bau von Älia.

Nach dem Toleranzedikt Antonins: Justin in Ephesus.

Sowohl in jenen, wie in diesen Daten liegt eine bestimmte Theorie über die bedeutsamen Ereignisse, die dem jüdischen Jerusalem ein Ende machten und auch das Absterben der jüdischen Christenheit herbeiführten.

Die Hauptzüge jener Theorie sind:

1. Hadrian hat zwei Jahre vor dem Krieg spontan, ohne daß die Judenschaft ihm Veranlassung gab, die Verfolgung derselben begonnen.

---

[1]) Harnack: Chronologie der altchristlichen Litteratur I, 720. Vgl. Gregorovius: Die Gründung von Aelia Capitolina (Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Klasse der Münchener Akademie 1883, S. 477 ff.) Gregorovius ist auch die Hauptquelle für Schürers Darstellung: Geschichte des jüdischen Volkes I, 562 ff.

[2]) D. h.: das von Justin im Eingang zum Dialog mit Tryphon Erzählte soll a. 135 geschehen sein.

[3]) Vgl. meine Abhandlung über Bittir: Zur Topographie u. Geschichte Palästinas 1893. Da die Lesung des Namens ביתר, ביתיר nicht sicher steht, schreibe ich ihn nach seinem modernen Klang, der vom antiken nicht weit abstehen kann, vgl. Eusebs: Βιθηρ.

A 1683

2. Die Palästinenser haben das Königtum von Jerusalem als Abwehr gegen die Bedrückung durch Hadrian errichtet.

Ich sage:

1. Hadrian hat nicht durch Bedrückung, sondern durch sein Entgegenkommen die Leidenschaft des Volkes zu diesem furchtbaren Ausbruch gebracht.

2. Die Errichtung des messianischen Königtums ist dem Neubau des Tempels gefolgt.

Hören wir noch einmal die Quellen, d. h. an erster Stelle die zeitgenössischen Juden. Wie aus der Geschichte der Kirche ein vollendetes Zerrbild würde, wenn wir sie nur mit dem konstruieren wollten, was uns die griechischen Litteraten geben mit grundsätzlicher Verachtung dessen, was uns von der Kirche selber gesagt wird: ebenso verhält es sich mit der Geschichte der Synagoge. Der Klage von Gregorovius: „Kaum ein Lichtstrahl der Geschichte fällt auf den Trümmerhaufen Jerusalems nach dem Abzug des Titus," l. c. p. 479, muß erwidert werden: man kann die jüdische Geschichte nicht schreiben, wenn man die Juden nicht hört.

Der uns am besten bekannte Kreis der palästinensischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts sind die Männer, die im Lehrhaus Akibas herangewachsen sind und nach dem Ende der Verfolgung unter Antoninus Pius die galiläischen Gemeinden leiteten: Juda ben El'ai, Simeon b. Jochai, Jose b. Chalephtha, Meir, Simeon b. Gamaliel ꝛc. Sie sind sämtlich nicht nur Augenzeugen dieser Ereignisse gewesen, sondern haben bei ihnen mitgehandelt und mitgelitten. Auch die folgende Generation, die unter M. Aurelius bis in die ersten Jahre des dritten Jahrhunderts hinein lehrt und im Patriarchen Juda (Rabbi) in Sepphoris ihren Mittelpunkt hat, ist noch kein verächtlicher Zeuge für die Dinge unter Hadrian, weil ihre Väter — zum Teil auch sie selbst noch in ihrer Jugend — die Notzeit durchlebt haben.

Die Männer, die hier zu uns reden, sind nicht Litteraten, auch nicht Historiker. Sie stehen in der Praxis und leben als Lehrer und Richter, als Ausleger und Homileten für ihre Gemeinden. Mit der Praxis verbanden sie ein zwar begrenztes, aber intensives wissenschaftliches Interesse. In der Ausbreitung der Studien sind ihnen die griechisch geschulten Kreise freilich weit voran; in der Spannung und Energie der geistigen Arbeit sind sie ihnen mindestens ebenbürtig. Für die palästinensischen Lehrer

gab es nur eine Wissenschaft: Exegese und immer wieder Exegese und nichts als Exegese. Sie sind alle viri unius libri. Sie legen den Bibeltext aus, sodann die ihnen tradierte Auslegung des Texts, dann nochmals die Auslegung der Auslegung.

Das macht ihre Mitteilungen über die zeitgenössischen Dinge spärlich. Wir erhalten keine zusammenfassende Darstellung der Ereignisse — es hat schwerlich je eine solche von jüdischer Hand gegeben — sondern nur vereinzelte Erinnerungen an ihre Erlebnisse, teils bei der Erörterung der frommen Sitte, als durch die Umstände besonders auffallend gemachte „Fälle", teils bei der homiletischen Verwendung des Bibeltexts als Anekdote, die zu seiner Bestätigung und Erläuterung dient. So werden uns aus diesem Geschichtslauf nur eine Reihe zerstreuter Punkte, diese aber mit großer Helligkeit und völliger Zuverlässigkeit beleuchtet, und die Aufgabe des modernen Historikers besteht darin, diese Punkte zusammenzustellen und zu ordnen, damit das Ganze sich wieder hervorhebe, dessen Glied sie sind.

Daraus ergiebt sich sofort der kritische Kanon, der bei der Benützung dieser Litteratur zu beachten ist: es ist an diesen Fragmenten geschichtlicher Erinnerung scharf zu scheiden, was als überlieferter Satz die Exegese der Spätern erzeugt, und was diese ihm als Exegese beigeben. Weil es keine zusammenfassende Darstellung dieser Ereignisse gab, stehn schon die palästinensischen Lehrer des 3. und 4. Jahrhunderts (und vollends die Babylonier) hilflos vor denselben, nur dadurch günstiger als wir gestellt, daß die kasuistische Litteratur des zweiten Jahrhunderts noch vollständiger vor ihnen lag als vor uns. Die Wertlosigkeit der Exegese schwächt jedoch die Zuverlässigkeit des tradierten Satzes nicht im mindesten, so wenig als ein Wort des Paulus, das Origenes citiert, aufhört, paulinisch zu sein, weil seine Exegese nicht paulinisch ist.

Für das litterarhistorische Bild ist festzuhalten, daß die Arbeiten der Generation unter Marc Aurel und Septimius für die Spätern normativ geworden sind und die Grundlage der uns erhaltenen Sammelwerke bilden. Aus dieser Zeit stammt nicht nur das kurze, für die Praxis hergestellte Handbuch, das wir jetzt „die Mischna" heißen, sondern auch die größern Sammlungen des „Wandels", die Tosefta und die „großen Mischnen" des Hoshaʿja, Chija und des Ben Kappar, aus denen uns zahlreiche Fragmente erhalten sind, ebenso die Kommentare zum Pentateuch, aus denen

große Stücke in Sifra, Sifre und Verwandtem vor uns liegen.

Wie in vielen Dingen, so verläuft auch in dieser Hinsicht die Geschichte der Synagoge und die der Kirche auffallend parallel. Dieselbe Generation, welche der Kirche zuerst eine große theologische Litteratur gab, hat der Synagoge diejenigen Bücher gegeben, die sie forthin als Autorität beherrscht haben. Der Patriarch Juda, Chija, Ben Kappar u. s. f. einerseits, Klemens von Alexandrien, Irenäus ꝛc. andrerseits, sind Zeitgenossen. Doch besteht hiebei der Unterschied, daß die jüdischen Lehrer sichtlich eine reiche Litteratur aus dem zweiten Jahrhundert vor sich hatten, die sie in Sammelwerken oder Kompendien zusammenfassen, während die Männer der Kirche, obgleich auch sie Fragmente zusammenzustellen und στρωματεῖς zu schreiben wissen, doch die Anfänger einer neuen Litteratur gewesen sind. Dagegen sind die jüdischen Bücher in einzigartiger Weise durch die Sorgfalt ausgezeichnet, mit der sie den Fragmenten, die hier zusammengehäuft sind, ihre Titel erhalten haben. Die schriftgelehrte Pünktlichkeit hat hierin wohlthätig gewirkt.

Bei der Sammlung der Erinnerungen, die von den Zeitgenossen auf die Spätern gekommen sind, empfiehlt es sich, mit dem Abschluß der Ereignisse zu beginnen, da wir darüber naturgemäß mehr hören, als über die Anfänge.

I. Die Ereignisse nach dem Siege Hadrians.

1. Die Verfolgungsdekrete Hadrians.

Die Männer des zweiten Jahrhunderts sprechen nicht selten von der „Stunde der Todesgefahr" — שעת הסכנה — oder der Verfolgung — שמד. In Bezug auf das Laubhüttenfest hat R. Juda b. El'ai gesagt: „in der Stunde der Gefahr stellten wir Leitern auf und machten darüber mit Brettern ein Dach und schliefen unter ihnen," als Ersatz für die Laubhütte, Tos. Sukka 1 Z. 192, 19.[1])

Gregorovius spricht von „vermeintlichen Edikten Hadrians zur Bestreitung der jüdischen Religion durch das grausame Verbot der Feste, des Lesens der heiligen Schrift und sogar der Beschneidung," S. 500. Die Frage ist für das ganze Geschichtsbild von entscheidender Bedeutung: hat Hadrian gewisse Stücke des jüdischen Kultus verboten oder nicht? Sie wird schon durch das Zeugnis Judas endgültig erledigt: jenes Laubhüttenfest, von dem er erzählt, war nichts „Vermeintliches", sondern für ihn eine bittere Realität.

Der Fall beleuchtet die Lage der Dinge scharf: die palästinensischen Gemeinden haben unter Hadrian ein oder mehrere[2]) Laubhüttenfeste verlebt, bei denen an der Errichtung der Laubhütte Todesgefahr hing. Judas Leben war nicht unmittelbar bedroht, etwa so, daß er mit den Seinigen (beachte das „wir") sich damals auf der Flucht oder in einem Versteck befunden hätte. Er konnte der Festsitte gemäß während der Festwoche unter seinen

---

[1]) Die Tosefta ist nach Zuckermandel citiert: Z 192, 19 bedeutet: Zuckermandel, Seite 192 Zeile 19.

[2]) Ob Juda ein oder mehrere Male seine Leitern aufstellte, steht nicht da. Er sagt nur, daß er es that, nicht wie oft.

Brettern schlafen, nur durfte kein Uneingeweihter merken, daß er damit das Laubhüttenfest beging. Wenn aber ein Rabbi, wie Juda, es nicht mehr wagt, die vorgeschriebene Hütte zu errichten, dann hat sie die große Menge des Volks vollends nicht mehr aufgestellt.

Nicht ein Ausrottungsbefehl gegen die Juden war in Geltung — dagegen hätten Juda auch Leitern und Bretter nicht geschützt — sondern die Laubhütte brachte die Gefahr mit sich. Sie konnte diese aber nur deshalb herbeiführen, weil sie ein Bestandteil der Festsitte war. Das heißt, es stand damals ein kaiserliches Verbot der jüdischen Festtage in Kraft.

Eine zweite Angabe Judas über das Laubhüttenfest bestätigt dies: „bei den Stadtbewohnern kam es vor, daß sie in der Stunde der Bedrängnis ihren Feststrauß (den Lulab) ihren Kindern vererbten," Tos. Sukka 2. Z. 195, 5. Es gab somit jüdische Familien, in denen die Väter es als ein Glück und Besitztum betrachteten, daß sie den Kindern einen Lulab hinterlassen konnten, weil die Beschaffung eines neuen mit Gefahr verbunden war.[1]) Auch dies setzt nicht nur für ein einziges Fest, sondern für eine Reihe von Jahren, die gewaltsame Verhinderung der Festfeier voraus.

Das Laubhüttenfest ist nicht für sich allein verboten worden, sondern war notwendig vom Verbot des Sabbaths begleitet. Juda erzählt auch, daß er eine Zeit durchlebt habe, wo der sabbathliche Gottesdienst aus den Synagogen verdrängt war und nur heimlich gehalten werden konnte. Um die Verlesung der Schrift zu vollziehn, entschloß er sich einmal, die Sabbathsregel zu brechen: „in der Stunde der Gefahr trugen wir eine Thora vom Hof aufs Dach und von einem Dach aufs andere, und lasen aus ihr vor," Tos. Erub. 8. Z. 147, 26. Damals war die Synagoge, in der Juda sonst die Schrift verlas, geschlossen. Das bedeutet aber auch den Schluß des Lehrhauses.[2])

Neben dem Sabbath nennt b. Meila 17 a die Beschneidung

---

[1]) Es leuchtet ein, warum Juda nur von den Städten spricht. Auf den Dörfern konnte man sich leichter einige Zweige verschaffen, die zur Not als Feststrauß dienen konnten.

[2]) Die Formel der Spätern: der Kaiser habe „die Beschäftigung mit der Thora" verboten, drückt aus, was sich aus dem Verbot des sabbathlichen Gottesdienstes ergab.

als vom Kaiser verboten.[1]) Beides steht auch in dem Drohbrief eines Juden an Hadrian beisammen: „hassest du die Beschnittenen, auch die Ismaeliten sind es; hassest du die, welche den Sabbath beobachten, auch die Kuthim thun es. Du hassest einzig dieses Volk. Gott wird diesen Mann strafen," Midr. r. zu Pred. 2, 17. Das Verbot der Beschneidung ist auch durch Modestinus und Origenes bezeugt, wozu auch die vita Hadriani gefügt werden darf.

Modestinus giebt an: „durch ein Edikt des Kaisers Pius ist den Juden nur verstattet, ihre eignen Knaben zu beschneiden; wer an einem Angehörigen einer andern Religion die Beschneidung vornimmt, wird mit der Strafe dessen belegt, der die Kastration vollzieht,"[2]) d. h. mit dem Tod, dig. 48, 8, 11 (bei Gieseler, Kircheng. 1, 130). Dadurch wissen wir, daß Hadrian den Juden die Beschneidung rundweg verboten hat, sowohl die der Proselyten, als die ihrer Kinder. Er hat es wahrscheinlich nicht in der Form eines Ausnahmegesetzes gegen die Juden, sondern durch ein allgemein gültiges Verbot gethan, denn die Samariter sind durch das von Antoninus Pius den Juden gewährte Toleranzedikt vom Druck der Hadrianschen Gesetzgebung nicht befreit worden, sondern standen noch zur Zeit des Origenes unter demselben, c. Cels. 2, 13. Auch das Referat über den eben erwähnten Brief an Hadrian läßt dies erkennen. Er hält dem Kaiser vor, daß es ihm nur scheinbar an der Aufhebung der Beschneidung und des Sabbaths liege; in Wahrheit wolle er die Vernichtung der Judenschaft. In den Edikten stand somit nicht, daß Hadrian die Juden, sondern nur daß er die Beschneidung und den Sabbath ausrotten wolle.

Es ist auch für die Geschichte des Sonntags nicht bedeutungslos, daß während einer Reihe von Jahren der Sabbath im römischen Reich verboten war. Die Kirche konnte sich in diesem

---

[1]) Fügt der Rabbi als drittes die Beseitigung der Reinigkeitsordnung bei: der Mann solle sich auch mit der נדה vermählen, so sagt er, was sich ihm als das Ziel der kaiserlichen Gesetzgebung darstellte: was Israel absondert und auszeichnet, müsse verschwinden.

[2]) Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto Divi Pii permittitur; in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur. Was Schürer 1, 566 als Paraphrase des Satzes giebt, ist mißverständlich.

Stück der kaiserlichen Gesetzgebung fügen, und sie hat sich gefügt. Gegen das Zeugnis der von ihr Betroffenen hat es nicht die mindeste Beweiskraft, daß von den römischen Juristen kein Edikt des Pius angeführt wird, das den Sabbath wieder gestattete. Denn die Aufhebung des Verbots der Beschneidung wird nur deshalb von ihnen erwähnt, weil dieses für die Proselyten in Kraft blieb. Modestinus definiert nur, auf wen sich die Erlaubnis der Beschneidung bezieht, und auf wen sie sich nicht bezieht. Genauere Angaben über die Strafzumessung fehlen.[1]) Doch wenn auch Hadrian die Eltern straffrei ließ und nur den, der die Beschneidung vollzog, zum Tode verurteilte, schon in dieser Fassung hat das Edikt sämtliche Rabbinen des römischen Reichs vogelfrei gemacht.

Dagegen sagt kein deutliches Zeugnis, daß Hadrian die Juden zum Götzendienst gezwungen habe. Er wollte sie zwingen, von ihrem Gesetz zu lassen, zwang sie aber nicht zum heidnischen Kultus. Es bildet dies einen zu beachtenden Unterschied zwischen der Juden- und der Christenverfolgung im römischen Reich, der mit der nationalen Basis der jüdischen Gemeinde zusammenhängt. Während der Christ rechtlich als Heide betrachtet wird und gezwungen werden soll, zu thun, was seine Volksgenossen thun, wird dem Juden zugestanden, daß ihn der römische Kultus nichts angehe. Hadrians Gesetzgebung kodifiziert sichtlich denjenigen Gedankengang, welchen die griechischen Litteraten schon lange gegen die Juden geltend machten: die Absonderung der Juden von den andern sei das, was an ihnen hassenswert und schädlich sei. Um sie zu durchbrechen, hat Hadrian versucht, die Beschneidung und den Sabbath aus der Welt zu schaffen.

Allerdings läßt nach Midr. r. zu Klgl. 1, 16 ein „Cäsar" die sieben Söhne der Mirjam, der Tochter Nachtoms,[2]) hinrichten, weil sie den heidnischen Kultakt verweigern. Dieses Fragment darf aber auf das zweite oder vierte Makkabäerbuch zurückgeführt werden, das

---

[1]) Im dritten Jahrhundert, also wohl infolge des Toleranzedikts, war folgendes Recht: wer die Beschneidung an einem Proselyten vollzog, wurde enthauptet, das Vermögen des Proselyten konfisciert und er selbst lebenslänglich deportiert. Handelte es sich um den Sklaven eines Juden, so trafen die letzten Strafen den jüdischen Besitzer des Sklaven. Vgl. den Juristen Julius Paulus bei Gieseler und Schürer.

[2]) In b. gittin 57 b steht die Mutter mit den 7 Söhnen ohne Namen.

recht wohl auch einem Rabbiner von Cäsarea oder Tiberias zugänglich gewesen sein kann. Nur der Schluß weicht ab: die Mutter wird wahnsinnig und tötet sich durch einen Sturz vom Dach. Es mag hierin wie im Namen eine Erinnerung an einen Vorfall aus der Zeit Hadrians mit verwoben sein.[1])

Sonst wird auch von jüdischer Seite der Unterschied zwischen dieser Verfolgung und derjenigen des Epiphanes betont. „Die Weisen lehren (d. h. das folgende Wort gehört einem Tannaiten, einem Lehrer des zweiten Jahrhunderts): die ersten Wasser machten Schweinefleisch essen, die letzten nahmen das Leben," Midr. r. zu Numeri par. 20. Den Zwang zum Genuß von Schweinefleisch brachten die Edikte Hadrians nicht, dafür aber Todesurteile in Menge.

Als Typus des Martyriums dieser Zeit gilt dem Homileten der Synagoge Akiba. An ihm wird dargestellt, was dem Geschlecht der Verfolgung von seinen Richtern zur Schuld angerechnet wird und wofür es in den Tod gegangen ist. Rufus verhört Akiba, warum er den Sabbath nicht preisgeben will. „Was hat ein Tag vor dem andern voraus?" Antwort: „Was hat ein Mann vor dem andern voraus, Tineius Rufus vor andern Männern?" — „Weil der König mich ehren wollte." — „So verhält es sich auch mit dem Sabbath, weil der Heilige ihn ehren wollte." — „Beweise es mir." — „Der Fluß Sabbathikos, der die ganze Woche Steine wälzt und am Sabbath ruht." — „Du verweisest mich in die Ferne." — „Der Totenbeschwörer ist Beweis, dem der Tote am Sabbath nicht willfährig ist."[2]) — „Wenn der Heilige nach deinem Wort den Sabbath ehrte, ließe er die Winde an demselben nicht wehen, noch den Regen fallen, noch das Gras wachsen." — „Wer allein in seinem Hofe wohnt, hat auch am Sabbath

---

[1]) Da das Grab der sieben makkabäischen Märtyrer in Antiochien notorisch — vgl. das martyriologium syriacum — schon im vierten Jahrhundert existiert, reicht es in eine Zeit zurück, in der man in der Kirche noch nicht willkürlich Märtyrergräber machte. Ich stelle es darum mit einem Teil der Prophetengräber Palästinas zu denjenigen Grabstätten, welche die Kirche aus der Synagoge übernommen hat. Um so weniger kann es auffallen, daß die Geschichte von den sieben Brüdern auch in den palästinensischen Synagogen erzählt worden ist.

[2]) Das Gespräch des Rufus mit seinem verstorbenen Vater, der ihm am Sabbath nicht erscheint, thut sich sofort als eine exegetische Einlage kund, schon dadurch, daß sie den Gang der Verhandlung zerreißt.

Macht über denselben, und weil neben dem Heiligen keine andre Gewalt ist und die ganze Welt sein ist, ist er frei über seine ganze Welt," Midr. r. Beresh. par. 11.

Auch dieser Abschnitt stellt fest, daß das Geschlecht der Verfolgung nach der Meinung der Spätern für den Sabbath starb. Es wäre verwunderlich, wenn man in der Synagoge nicht mehr gewußt hätte, worüber sie damals verhört und weshalb sie verurteilt wurden.

Ein Gegenzeuge gegen die Verfolgungsdekrete Hadrians wäre Justin, wenn uns sein Dialog mit Tryphon in die Zeit um 135 versetzte und das verarbeitete, was Justin damals in Ephesus erlebt hatte. Dann könnte freilich von allgemeinen Verfolgungsdekreten Hadrians nicht gesprochen werden, da Tryphon von seinen Jüngern begleitet in furchtloser Öffentlichkeit auf dem Xystos von Ephesus auftritt und keinen Augenblick ansteht, sich „als Ebräer aus der Beschneidung" kenntlich zu machen und sein Judentum zu verteidigen. Den „jüngst geschehenen Krieg" erwähnt er nur deswegen, um zu erläutern, warum er sich nicht in seiner Heimat Korinth befindet, sondern nach Ephesus herübergekommen ist.[1]) Von den Wirkungen derjenigen Gesetzgebung, welche gleichzeitig die palästinensischen Rabbinen genötigt hat, durch allerlei Schliche zu verbergen, daß sie Sabbath und Laubhütten feierten, ist hier nichts zu spüren. Vielmehr hält Tryphon den Christen triumphierend vor: „ihr geht Christi wegen zwecklos zu Grunde," c. 8. Zunächst ist jedoch der Dialog Zeuge für die Zeit, in der er geschrieben ist, also nicht für die dreißiger Jahre, sondern frühestens für die Mitte der fünfziger Jahre. Was er sichtbar macht, sind die Ergebnisse des Toleranzedikts Antonins: die Verfolgung ist überstanden, und trotz Hadrians haben sich auch in der Diaspora die jüdischen Gemeinden erhalten. Ob der Eingang wirklich auf die Hadrianische Zeit zurückschaut, ist so lange nicht ganz gesichert, bis wir deutlicher wissen, was es mit dem Judenkrieg unter Pius, von dem seine vita redet, auf sich hat. Doch macht der Rückblick Justins auf den „jetzt geschehenen jüdischen Krieg," bei dem „Barkochaba der Führer des Abfalls" war, in der Apologie 1, 31 überwiegend wahrscheinlich, daß er auch hier an die Ereignisse unter Hadrian anknüpft, sie zeigt jedoch zugleich, daß man noch

[1]) Ich bin: *Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων.*

nach Jahrzehnten von diesem Kriege als dem „jetzt geschehenen Kriege" sprach. Im Dialog haftet aber der Blick der Sprechenden an den Ereignissen in der Diaspora. Kein Wort steht davon da, daß Tryphon aus Judäa wegen des Kriegs geflohen sei, aus Korinth ist er seinetwegen gewichen. Das heißt: es wird nicht unterschieden zwischen „Krieg" und „Verfolgungszeit", und beim Ende des Kriegs nicht an die Eroberung der letzten Burg in Judäa, sondern an die Zeit gedacht, wo die Juden wieder im Frieden lebten, d. h. an die Zeit nach dem Toleranzedikt.[1])

Das wird dadurch bestätigt, daß nicht nur in der Einleitung, sondern auch im Dialog selbst jede Spur derjenigen Ereignisse fehlt, die das Jahr 135 bedeutsam machen. Es findet sich kein Wort vom König in Jerusalem, der eben jetzt untergegangen war, kein Wort vom Zeustempel auf dem Tempelberg, dem hohnvollen Siegeszeichen Roms über die Judenschaft, kein Wort von den furchtbaren Metzeleien, die den Bestand des Volks decimiert haben.

An demjenigen Teil der Judenschaft, der uns für das zweite Jahrhundert hell beleuchtet ist, d. h. an Palästina, sind die Wirkungen der Hadrianischen Gesetzgebung sicher zu beobachten. Sie gestatten über den Inhalt derselben im allgemeinen keinen Zweifel. Ihre universale Geltung ist, wenigstens was die Beschneidung betrifft, die für die Diaspora im selben Sinn eine Existenzfrage war wie für die Palästinenser, zweifellos bezeugt, da Pius nicht nur den palästinensischen Juden, sondern den Juden überhaupt die Beschneidung ihrer Kinder wieder erlauben mußte. Das wird

[1]) In Kap. 16 ist deutlich von Verfolgung der Juden die Rede und zwar im Zusammenhang mit der Beschneidung. Diese ist dem Juden als Zeichen gegeben, das ihn von den Heiden und namentlich auch von den Christen unterscheiden soll, damit die Not nur ihn treffe, nicht auch andere: *ἵνα μόνοι πάθητε ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε.* Hier wird auf eine „jetzt" eingetretene Verfolgung angespielt, die dem Beschnittenen als solchem galt. Daß aber dieses „jetzt" nicht strenge Gegenwart ist, sondern dasselbe „jetzt", von welchem Tryphon sprach: *φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον*, zeigt das Folgende: „und daß euer Land öde werde und eure Städte verbrannt und Fremde die Früchte vor euren Augen verzehren und keiner von euch Jerusalem betrete." Da sind lediglich diejenigen Ergebnisse des Kriegs hervorgehoben, welche die Verfolgungszeit überdauert haben und als bleibende Verluste die Judenschaft drücken; daß sie „jetzt" nur durch das Martyrium hindurch ihren Bestand gegen den römischen Staat sich zu erhalten vermag, das steht weder in diesen Worten, noch sonst im Dialog. Kap. 92 wiederholt nur, was schon Kap. 16 steht.

weder durch Justin, noch durch das Fehlen von bestimmteren Nachrichten über die Durchführung der Hadrianischen Gesetze in der griechisch-römischen Diaspora erschüttert. Letzteres beweist nur wieder einmal, wie lückenhaft unser Geschichtsbild ist auch für ein Gebiet, das die Kirche so nah berührte, wie die zeitweilige Aufhebung und die Wiederherstellung der jüdischen Gemeinden in Antiochien, Kleinasien und Rom.

Durch Justin erfahren wir, daß es in Korinth und Achaja in diesen Jahren blutig zuging, da Tryphon vor dem Krieg aus Korinth gewichen ist. Daß der Rabbiner überall zuerst gefährdet war, liegt auf der Hand. Es ist ein spezieller Fall zu dem, was der Epitomator aus Dio. 69, 11 in einem allgemeinen Satze sagt: „überall in der Welt gerieten die Juden in Erregung und scharten sich zusammen und thaten den Römern großen Schaden, teils heimlich, teils offen, und auch von den Heiden schlossen sich viele aus Gewinnsucht an, so daß sozusagen die ganze Welt erschüttert ward." Das besagt, daß überall in den Provinzen in den Judenvierteln der Städte gemordet und gekämpft wurde. Eine Illustration dazu giebt die Thatsache, daß Hadrian Julius Severus, den Offizier, der den Krieg gegen Bar Kochaba in Judäa zu beendigen hatte, aus Britannien (!) herholte. Daraus ist zu entnehmen, daß die Truppen überall da, wo Juden wohnten, nicht entbehrlich waren, ehe der König von Jerusalem bezwungen war. Auch der Satz der vita Hadriani, der nicht nur von den Juden in Palästina, sondern ganz im allgemeinen sagt: „Die Juden fingen Krieg an, weil ihnen die Beschneidung verboten wurde," ist nicht ganz zu verachten, so wenig er sicher stellt, daß sein Schreiber in die Ereignisse in Judäa einen klaren Einblick hatte. Für einen vom römischen Standort begrenzten Blick hatte das Urteil sicherlich seine Richtigkeit, daß das, was die Unruhen und blutigen Zusammenstöße allüberall erzeugte, das Beschneidungsverbot gewesen sei.

2. Die Martyrien.

In Palästina haben die Verfügungen Hadrians zahlreiche Hinrichtungen zur Folge gehabt. Zu Pred. 11, 6 läßt die Katene Akiba klagen: „12000 Jünger hatte ich von Gabbath bis Antipatris, und sie starben alle noch zu meinen Lebzeiten zwischen

Passah und Pfingsten und zuletzt blieben nur sieben bestehen." Die überschwenglichen Zahlen, wie sie nun einmal bei den Rabbinen üblich sind, diese unangenehme Zuthat einer kranken Rhetorik, dürfen uns nicht bewegen, auch das gering zu schätzen, was uns Solides geboten wird. Sehen wir von der Ziffer ab, so sind in dem Satz zwei Thatsachen zusammengefaßt, einmal die furchtbare Reduktion des Lehrstands durch die Hadrianschen Dekrete, sodann die Räumung des Hauptteils von Judäa von allen seinen jüdischen Bewohnern. Auf Judäa geht offenkundig die Ortsbestimmung: von Gabbath bis Antipatris. Antipatris nördlich von Lydda an der Straße von Lydda nach Cäsarea, gilt in den Talmuden als der nördliche Grenzort Judäas. Demgemäß bezeichnet Gabbath Judäas Südgrenze.[1]) Der Verfasser dieses Satzes, jedenfalls ein Galiläer, ermißt schmerzlich den Kontrast zwischen der früheren Zeit, wo Judäa jüdisch war, und der Gegenwart, wo es zum Teil für die Judenschaft verloren ist. Auch die Zeitbestimmung „zwischen Passah und Pfingsten" braucht nicht erfunden zu sein. Akiba hat im Gefängnis den Schaltmonat angeordnet. Das geschah im Monat Adar. Die folgenden Monate brachten die massenhaften Hinrichtungen.

„Als Chananja b. Theudion die Nachricht von der Hinrichtung Akibas erhielt, zerriß er sein Gewand und sagte: nicht auf den Verdacht des Raubs hin, nicht, weil er nicht der Thora gedient hätte mit seiner ganzen Kraft, ist Akiba getötet worden, sondern als Zeichen — מופת — ist er getötet worden. Nur wenige Tage noch, so gab es keinen Ort im Lande Israel, wo nicht Leichen lagen," Semach. 8.

Sieben Lehrer aus Akibas Schule werden in Verbindung mit jener Klage als die Verfolgungszeit überlebend genannt. Die Parallelstelle, Midr. r. Bereshit par. 61, giebt die Liste in zwei Redaktionen; die eine weicht etwas ab; die andre ist bis auf einen Namen mit derjenigen von Koh. r. identisch. Es zeigt sich daran, was sich ohnehin von selbst versteht, daß die Ziffer 7 nur eine Gedächtnisziffer war.

---

[1]) גבת ist noch nicht nachgewiesen; doch vgl.: *Γαβαθὰ κώμη ἐν ἀναtολαῖς τοῦ Λαρωμᾶ*, Euseb. Onom. 128, 15. Dieses Gabbatha liegt gerade da, wo wir es als Gegenpol zu Antipatris brauchen.

Koh.	Ber. 1.	Ber. 2.
R. Juda	R. Meir	Juda
Nehemia	Juda	Nehemia
Meir	Jose	Meir
Jose	Simeon	Jose
Simeon b. Jochai	Eleasar b. Shammuʿ	Simeon b. Jochai
Elieser b. Jose des Galiläers	Jochanan der Sandalenmacher	Chanina b. Chakinai
Jochanan der Sandalenmacher.	Elieser b. Jakob.	Jochanan der Sandalenmacher.

Nicht ein einziger dieser Namen enthält einen Anachronismus. Die zahlreichen Angaben der Halacha über die Succession und Kooperation der Lehrer bestätigen das hier gegebene Datum ganz. Wir haben diejenigen von Akiba unterwiesenen Männer vor uns, denen es geglückt ist, die Klippe der Verfolgungsjahre zu umgehn, und deren Lebensarbeit darin bestand, die Gemeinden Galiläas wieder zu organisieren und die von Akiba herstammende Tradition fortzupflanzen.

Abgesehen von den Angaben Judas, besitzen wir nur über einen dieser Männer, über Simeon b. Jochai, einen Bericht, wie er sich durch die Verfolgungszeit hindurch erhalten habe: er hielt sich mit seinem Sohne Eleasar in einer Höhle verborgen, wobei ihm ein Johannisbrotbaum die Nahrung gab. Die Frist wird auf 13 Jahr angegeben, j. ber. 9, 14 b.[1])

Das steht mit dem, was wir von R. Juda über seine Erlebnisse hörten, in Übereinstimmung. Auch Simeons Versteck setzt voraus, daß der gesetzestreue Rabbiner, der sich öffentlich zeigte, dem Tod verfallen war.

Die Ziffer hat sicher nicht in der Art individuelle Bedeutung, daß sie uns wirklich sagte, wie lange Simeon sich in seiner Höhle verborgen habe; sie gleicht aber auch nicht einer phantastischen Angabe. Hat sie geschichtlichen Wert, so nennt sie die Dauer der ganzen Notzeit, den Krieg und die Verfolgungsjahre zusammengefaßt. Rechnen wir 132 als das erste Kriegsjahr, so ergeben sich für Hadrians Regierung sieben Notjahre; aus der Regierung des Pius kämen noch sechs dazu, und sein Toleranzedikt fiele ca. 145.

---

[1]) Dieser Text ist offenbar sehr gern erzählt worden; in Rabba steht er sehr oft. Vgl. die Stellen bei Levy, Wörterbuch unter: ספיקולה.

Da uns für dieses nirgends ein Datum erhalten ist, läßt sich dieser Ansatz weder bestätigen, noch berichtigen.

Auch die Erzählung über die Weise, wie Simeons Mut in seinem Versteck gestärkt wurde, ist in hohem Maße lehrreich: er sah vor seiner Höhle einem Vogelfänger zu und hörte die Gottesstimme: dimis(sus) oder specula(tor), je nachdem der Vogel entkam oder gefangen ward. Da sagte er: „kein Vogel wird ohne den Himmel gefangen; wie viel mehr die Seele eines Menschen."

Die „Gottesstimme" — die בת קול — giebt keinen Anlaß, über „späte Legenden" zu schelten. Der häufige Gebrauch der Formel zeigt, daß der Rabbi dabei nicht an ein physisches oder visionäres Hören einer Stimme denkt, sondern sie da verwendet, wo er mit voller Gewißheit sagen zu können glaubt, was Gott zu den Ereignissen gesagt habe. Übrigens wäre bei dem vor seiner Höhle sitzenden Simeon auch ein visionäres Hören schlechterdings nicht auffallend. Es ist im Gegenteil merkwürdig und für die jüdische Religionsgeschichte bedeutsam, daß — nach dem uns vorliegenden Quellenbestand — die visionären Erscheinungen trotz der langen Schreckenszeit ausbleiben. Es ist keine jüdische Vision, Apokalypse und dergleichen mit deutlichen Beziehungen auf unsre Epoche vorhanden.

Die Erzählung von Simeon versetzt uns anschaulich in die äußere, aber auch innere Not der Zeit. Der todbringende Spruch des römischen Richters liegt ihm im Ohr, und die Glaubensstellung, daß das Leben des Menschen in Gottes Hand liege, erreicht er schwer. Auch für Simeon, der nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Chasid und Wunderthäter einen großen Eindruck auf die folgenden Geschlechter machte und der Mittelpunkt einer mannigfaltigen Legende ward, bedarf es einer besondern Offenbarung, damit sich das Grundelement des Providenzgedankens wieder in ihm belebe. Vorerst stellten sich die Dinge dem jüdischen Auge so dar, als walte allein der römische Henker, und Gott sei nichts. Auch das ist zu beachten, daß sich Simeon an einem Nachklang aus den Evangelien aufrichtete. Unser Erzähler hat freilich längst nicht mehr gewußt, wer zuerst den, der dem Martyrium entgegengeht, auf den Vogel verwies und ihn diesen Schluß vom Kleinen aufs Große ziehen hieß. Doch ist die Parallele mit Matth. 10, 29 handgreiflich.[1])

[1]) Ich würde es eine große Täuschung über die Lage der Dinge in

Kehren wir von den Überlebenden zu den Märtyrern zurück: der Eindruck ihrer Aufopferung auf die spätern Geschlechter war groß. „Stark wie der Tod ist die Liebe: die Liebe, mit der das Geschlecht der Verfolgungszeit den Heiligen geliebt hat. Denn es ist gesagt: wegen dir wurden wir getötet den ganzen Tag," Midr. r. zu Hohel. 8, 6. Dies ist das stetig auf jene Zeit angewandte Bibelwort, dasselbe, mit dem Paulus die Lage der Christenheit beschrieben hat, Röm. 8, 36. Das Wort des Tiberiensers Chija b. Abba aus der Zeit Diokletians verdient hier angeführt zu werden: „sagt mir jemand: gieb deine Seele für die Heiligung des Namens des Heiligen, der gepriesen ist: ich gebe sie, nur daß er mich sofort töte, aber was das Geschlecht der Verfolgung ertrug, das vermag ich nicht zu tragen," Midr. r. zu Hohel. 2, 7. Daß die Hinrichtung zum Teil mit Marterung verbunden war, ist völlig glaubhaft; Chija b. Abba hat um 280 davon noch Genaueres gewußt. Mit der angehängten Glosse: „was thaten sie dem Geschlecht der Verfolgung?" 2c. brauchen wir uns nicht aufzuhalten, obwohl sie schwerlich übertreibt.

Die konkreteren Erinnerungen sind an die Gedächtnisziffer 10 geknüpft. Der Spruch Klgl. 2, 2: בלע י" ולא חמל את כל נאות יעקב wird in der Homilie auf die Lehrer angewandt, die Gott dahingerafft hat: R. Ismael, Rabban Gamaliel, R. Jishbab, R. Juda b. Baba, R. Chuspith der Übersetzer, R. Juda der Bäcker, R. Chananja b. Theudion,[1]) R. Akiba, Ben Assai, R. Tryphon. „Es giebt solche, die R. Tryphon streichen und dafür R. Eleasar Charsana einsetzen," Midr. r. zu Klgl. 2, 2.

Hier bilden zunächst die drei wohlbekannten Namen: Gamaliel, Ismael, Tryphon eine Gruppe für sich; es sind die Männer, deren Lehrthätigkeit sich durch die Zeit der Flavier und Trajans hindurchzieht. Ich verspare die Frage, ob sie die Katastrophe

---

Palästina heißen, wenn man annähme, die Rabbiner hätten nicht ganz genau gewußt, was in den Evangelien stand. Übrigens kehren ja nahezu sämtliche Motive der Gleichnisse Jesu in den Gleichnissen des Midrasch wieder.

[1]) Ich transkribiere Theudion, ohne mich für die Richtigkeit der Transskription zu verbürgen. Die offizielle Schreibung ist תרדיון. Das sieht griechisch aus, und doch ist Theradion kein Name. Theudion hebräisch geschrieben wäre: תבדיון, da das w in den Diphthongen: ew und aw durch ב geschrieben wird. Man sieht: die Korrektur behandelt den überlieferten Bestand des Namens sorgsam.

unter Hadrian erreicht haben, auf die Besprechung der „Tage Trajans.“ Der Homilet sagt nicht, daß diese alle unter Hadrian gestorben seien, sondern zählt die Zierden Israels auf, die Gott nicht verschont hat; ob sie unter Trajan oder Hadrian den Tod erlitten, ist für seinen Zweck bedeutungslos.

Billig steht unter den Männern, welche die Katastrophe unter Hadrian weggerafft hat, Akiba voran; er stand auch an der ersten Stelle für die folgenden Geschlechter; es ist z. B. für die Opfer der Verfolgung die Formel häufig: „Akiba und seine Genossen.“

Ihm haben nicht erst die Verfolgungsdekrete das Leben gekostet; er war schon dadurch, daß er die Messianität des Königs Simeon[1]) anerkannt, somit die Erhebung wesentlich gestärkt hatte, dem Tode verfallen, sowie er in römische Gewalt geriet.

Für ihn und nur für ihn ist der Name seines Richters erhalten worden: Tineius Rufus,[2]) der Statthalter, unter dem die Errichtung des Königtums stattgefunden hat. Es ist daraus mit Wahrscheinlichkeit zu folgern, daß Akiba den Fall Bittirs nicht mehr erlebt hat. Es kommen die beiden Angaben in Betracht: von jüdischer Seite, daß der Trost und die Hoffnung derer, die in Bittir bis zuletzt ausharrten, nicht Akiba, sondern R. Eleasar aus Modi'in war, und inschriftlich ist bezeugt, daß der zuletzt höchst kommandierende, Julius Severus, legatus pr. pr. provinciae Judaeae, somit der Nachfolger des Rufus gewesen ist. Beide Angaben stimmen zusammen. Ob aber Akiba schon vor oder bei der Erstürmung Jerusalems gefangen ward, läßt sich nicht feststellen. Warum das, was uns über sein Ende berichtet wird, nicht glaubhaft sein soll, sehe ich nicht ein. Der Zeuge, der im Gefängnis in Cäsarea für ihn sorgte und bei der Hinrichtung in seiner Nähe war, wird genannt. „R. Akiba lag im Gefängnis, und R. Josua aus Gerasa[3]) diente ihm Tag um Tag.“ Das

[1]) Simeon heißt der König auf den Münzen und in der im übrigen stark verstümmelten Erzählung von den beiden Brüdern aus Kaphar charub, Midr. r. zu Klgl. 2, 2. Bar Kokaba und Bar Koseba sind Beinamen.

[2]) Nach der üblichen Transkription wäre für den ersten Namen zu erwarten: טינייס oder טיניוס. Dafür giebt jer.: טונוס. In den griechischen Worten schwankt ך und י bei unsern Schreibern außerordentlich. Etwas weiter greift die Verderbnis zu טורנוס. Ob das je als τύραννος gedacht war, ist sehr fraglich.

[3]) הגרסי; die Beziehung des Namens auf seinen Wohnort kann richtig sein. Zu vergleichen wäre das jüdische Gerasa, das Vespasian niederwarf,

Wasser wurde ihm nur kärglich gegeben, und der Gefängniswärter nötigte einmal Josua, die Hälfte des Wassers, das er Akiba bringen wollte, auszugießen, so daß es nur noch für den Durst, nicht mehr zur Waschung der Hände reichte. Akiba ließ sich nicht erweichen, und genoß nichts, bis er die Waschung der Hände nach der Regel vollziehen konnte. „Als die Weisen das hörten, sagten sie: war er so in seinem Alter, wie war er erst in seiner Jugend; war er so im Gefängnis, wie war er erst außerhalb desselben!" b. Erub. 21 b.

Eine andre Nachricht zeigt, daß er für längere Zeit eine schwere Verwirrung der Zustände befürchtete. „R. Simeon b. Jochai hat gesagt: Akiba hat im Gefängnis in drei nacheinander folgende Jahre den Schaltmonat eingelegt," Tos. Sanh. 2. Z. 417, 12. Daraus auf eine zwei- oder dreijährige Gefangenschaft zu schließen, ergäbe gewiß einen Mißverstand. Vielmehr wird es sich um eine einzige Verfügung Akibas handeln. Er rechnet für die nächste Zeit mit der Unmöglichkeit, daß ein Beth din zusammentrete, das für den Kalender sorge, und hat seine Autorität noch dazu benutzt, um für längere Zeit ein zu starkes Vorrücken der Festzeiten zu verhindern.

Josua war auch am Gerichtstage bei ihm. „R. Akiba stand und wurde vor Tineius Rufus gerichtet, und es stand daselbst Josua aus Geraſa mit ihm im Gebet. Eine Wolke senkte sich herab und hüllte sie ein. Er sagte: es dünkt mich, daß die Wolke nur deshalb herabkam und uns umgab, damit das Gebet R. Akibas nicht erhört werde," Midr. r. zu Klgl. 3, 44. Gewiß spricht hier die ehrfurchtsvolle Bewunderung des Jüngers, der an der Gebetskraft des Meisters nicht zweifelt und darum in der Bewölkung des Himmels eine besondre Veranstaltung Gottes sieht, damit Akibas Gebet nicht erhört werde. Geht sie aber über dasjenige Maß hinaus, das wir ohnehin für Akibas Umgebung vorauszusetzen haben? „Als die Zeit zum Beten des Shmaʿ kam,

---

Jos. b. 4, 9, 1. 487, wofür man an Dschurisch bei Akraba denken darf. Übrigens war auch Simeon b. Jochai bis zuletzt in der Nähe Akibas. Akiba soll in einer Reinigkeitsfrage bejahend votiert haben; R. Simeon sagt: bis zum Tage seines Todes hat er es für unrein erklärt, und wenn er, seit er starb, seine Meinung geändert hat, so weiß ich es nicht, Tos. Ahil. 4, Z. 600, 31. Man spricht nicht so, wenn man nicht den Mann bis zum letzten Ende kennt. Die Ortsangabe Cäsarea giebt Semach. 8.

fing er an es zu sprechen und lachte. Der Richter sagte ihm: du bist, Alter, entweder ein Zauberer oder lehnst dich gegen die Strafe auf. Akiba erwidert: ich habe an jedem meiner Tage diesen Vers gelesen und mir Sorge gemacht, wann wohl diese drei mein eigen werden: und du sollst den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deinem ganzen Leben (נפש) und mit deinem ganzen Vermögen lieben. Ich habe ihn geliebt mit meinem ganzen Herzen und habe ihn geliebt mit meiner ganzen Habe, und mit meinem ganzen Leben (נפש): das habe ich noch nicht erprobt. Jetzt aber, da es eintraf „mit meinem ganzen Leben", und die Stunde da ist, das Shmaᶜ zu sprechen, und ich nicht schwanke in meinem Sinn, darum spreche ich es lachend," jer berak 9, 7.[1])

Und wenn es nicht überliefert wäre, es wäre gewiß, daß Akiba auch am Tage, da er hingerichtet wurde, den Morgen und Abend nicht anbrechen ließ, ohne daß er das Shmaᶜ gesprochen hat, und wir dürfen es wohl glauben, daß er es freudig that.

„Er vermochte es nicht fertig zu sprechen, ehe seine Seele entflog;" das ist Rhetorik, doch zarte Rhetorik eines feinen Geists.

Neben Akiba verdient in dieser Liste Eleasar mit dem Beinamen Charsana Beachtung, weil wir aus der Tosefta wissen, daß er Hoherpriester war. Wir haben hier den Priester der Aufstandszeit vor uns, dessen Namen ihre Münzen neben dem des Königs zeigen: „Eleasar der Priester." „Der" Priester ist der Hohepriester. Wir hören hier, daß er hingerichtet, somit nach der Erstürmung Jerusalems gefangen worden ist.

Von den andern Namen darf Juda der Bäcker vielleicht nach Cäsarea gestellt werden. Er erscheint in der Halacha selten, ist aber diejenige Autorität, nach welcher die Halacha die Grenzbestimmungen in Cäsarea festgestellt hat. An Cäsarea haftete, seit es gegründet ward, der Zweifel, ob es jüdisch oder syrisch sei. Für die Wissenschaft der Rabbinen ergab sich daraus das Problem: wie weit gehört Cäsarea zum „Lande Israels"? Die Geltung zahlreicher kultischer Regeln war davon abhängig. Die östliche Hälfte Cäsareas steht auf dem Boden Israels. „Was ist der Osten von Cäsarea? von gegenüber dem τετράπυλον — טטרפלין, lies טטרפלון[1]) — bis gegenüber dem Kelterhaus. Zeugnis gab Juda

[1]) Derselbe Text etwas überarbeitet und ausstaffiert auch b. berak 61 b.

[2]) Lesungen wie: τετράπολις, μητρόπολις und dergl. bedürfen keiner

der Bäcker über die östliche Säulenhalle, daß sie rein ist und alles übrige unrein als „Land der Heiden," Tos. Ahil. 1. Z. 617, 9. Über Cäsarea wird zunächst der Rabbiner von Cäsarea Zeugnis gegeben haben. Daß derselbe der römischen Justiz anheimfiel, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Es findet sich im Zusammenhang mit dem Abfall Elisas b. Abuja die Angabe, die Zunge sei Juda ausgeschnitten und einem Hunde hingeworfen worden. Das würde eine erregte Diskussion zwischen dem Rabbiner und seinem Richter voraussetzen. Ähnliches kommt auch in Christenprozessen vor.

Chananja, Chuspith, Jishbab und Juda b. Baba waren galiläische Rabbiner. Chananja leitete die Gemeinde von Sikani, das Σωγάνη des Josephus, einen bedeutenden galiläischen Ort, nördlich von Sepphoris, Tos. taan. 1. Z. 216, 10, dessen Name noch vorhanden ist: Sachnin. Die Spätern haben von ihm noch gewußt, daß er verbrannt wurde, nachdem man ihm eine Thora angebunden hatte, und daß auch seine Frau enthauptet wurde. Sein Trostwort an die Tochter ist lehrreich für die Art, wie sich das Bild dieser Männer für die Spätern darstellte: „Sie schrie, weinte und schlug sich vor ihm. Er sagte ihr: weinst und schlägst du dich meinetwegen: besser ist es, daß mich das Feuer verzehre, welches verlöscht, und nicht das Feuer, welches nicht verlöscht. Schlägst du dich der Thora wegen, sieh: die Thora ist Feuer, und Feuer verzehrt nicht Feuer; sieh, die Buchstaben fliegen davon, und das Feuer verzehrt nur das Papier," Semach. 8. Wie nah standen doch diese Galiläer noch in Wort und Gedanken dem Evangelium, und doch wie groß war die Kluft.

Chuspith, Jishbab, Chalephtha und Jochanan b. Nuri finden wir als Synedrion in Sepphoris beisammen, Tos. Kelim b. b. 2. Z. 591, 36. Da die beiden letztern auch nach andern Angaben nach Sepphoris und Beth She'arim gehören, dürfen auch die beiden ersteren entweder der Stadt oder einem ihr benachbarten Ort zugeteilt werden. Daß die Galiläer in der Liste zahlreich sind, liegt an unsern Quellen. Es sind ja die Galiläer, der Kreis Rabbis in Sepphoris, welche uns die Tradition vermittelten. Das erläutert aus-

---

Widerlegung. Das Tetrapylon von Cäsarea ist die nächste Parallele zum neuen Namen, den seit Hadrian die ἀναβαθμοί = מעלות d. h. der Tempel in Jerusalem führte: δωδεκάπυλον, Chron. pasch. Dind. 1, 474.

reichend, warum namentlich der Tod einiger Lehrer von Sepphoris und Umgebung dem Gedächtnis erhalten blieb.

Juda b. Baba ist zwischen Usha und Shifra'am — שפרעם — bei der Einsetzung von Ältesten[1]) überrascht worden. Er hat dieselben fliehen heißen, ward selbst von den Truppen eingeholt und mit vielen Lanzenstichen durchbohrt, b. abod. s. 8 b. Die Versammlung im Freien, die von Truppen überrascht wird, gehört mit zum Bilde der Verfolgungszeit und bestätigt nochmals, daß die Edikte Hadrians den Juden zwar das Leben gönnten, nicht aber den Gottesdienst. Auch diese Nachricht belegt die längere Dauer der Verfolgungszeit; denn er hat Chananja b. Theudion einige Zeit überlebt, wie dieser Akiba. „R. Chalephtha von Kaphar Chananja fragte Simeon b. Chananja, [welcher fragte] den Sohn des R. Chananja b. Theudion," worauf außer ihm auch seine Schwester, Chananjas Tochter, über die Halacha Bescheid erteilt. Daß der Sohn und die Tochter, nicht aber der Vater, antworten, stellt fest, daß dieser nicht mehr lebt. Ihre Antworten wurden aber Juda b. Baba vorgelegt, welcher derjenigen der Tochter beigetreten ist. Tos. Kelim b. b. 4. Z. 574, 1.

In den uns erhaltenen Gesetzbüchern bedeutet Juda b. Baba wenig, dies aber nur deswegen, weil sie uns nur eine, freilich bedeutende Gruppe, des damaligen Israel vorführen, Akiba und seine Schule, oder umfassender ausgedrückt, das Haus Hillels und was ihm beigetreten ist. Wer wie Juda b. Baba nicht zu diesem Kreise gehört, wird nur selten erwähnt. Es gab aber andre Kreise, die ihn mit anderm Maße schätzten, nicht nur als Akiba ebenbürtig, sondern als ihm überlegen. In der Übersicht über die Lehrer des Volks, Tos. baba k. 8. Z. 362, 9 ff., bildet nicht Akiba, sondern Juda b. Baba den Schlußstein der Geschichte, die mit Joseph b. Joeser und Joseph b. Jochanan, den beiden ältesten Autoritäten, welche die Spätern noch kannten, begonnen hat. Er galt als vollkommen korrekt in seinem Wandel; nur eine Sünde habe er begangen, daß er sich bei einer Krankheit der Milch wegen eine Ziege ans Bett gebunden hat, obgleich die Satzung das Kleinvieh verbot. Nahezu wäre er in den Ruf des Propheten gekommen, welchen seit dem kleinen Samuel niemand mehr besaß. Die Jünger des letztern (nicht Akibas Kreis) wollten auch von

[1]) Die Namen derselben sind verloren. b. legt bloß die berühmten Namen der die Verfolgung Überlebenden ein.

Juda b. Baba sagen: er habe „den heiligen Geist“.[1]) Aber „die Stunde wurde verwirrt“; das heißt: der Krieg brach aus, Tos. Sota 13. Z. 319, 7.

Wie er zur Regierung stand, zeigt folgendes: „Simeon aus Theman kam in der Nacht zum Festtag nicht ins Lehrhaus. Am Morgen sagte ihm Juda b. Baba: warum bist du gestern nicht gekommen? Er sagte: „es bot sich mir ein Gebot dar, und ich habe es erfüllt. Visitierende Truppen kamen in das Dorf, und ich fürchtete, daß sie seinen Leuten schadeten, und wir haben ein Kalb geschlachtet und sie bewirtet.“ Er sagte: ich zweifle, ob nicht dein Lohn dahin ist, da du es bist, der Schaden that. Haben sie nicht gesagt: um Heiden und Hunde zu speisen, thut man am Feiertag keine Arbeit?“ Tos. jom. tob. 2. Z. 203, 20.

Sichtlich hat Juda einen starken Zug ins Fanatische: die Satzung muß gehalten werden, mag das Dorf darüber zu Grunde gehen. Daß er die Notjahre nicht überlebte, sondern der Regierung als eine Hauptstütze der Judenschaft denunziert worden ist, ist darum nicht verwunderlich.

Der letzte in dieser Reihe, Simeon b. Assai, sichtlich ein bedeutender Mann, und der Thora wegen ehelos, Tos. jebam. 8. Z. 250, 6, gehört in die nächste Nähe Akibas. Da wir mehrere Worte der höchsten Pietät für Akiba von ihm haben, wäre es auffallend, wenn er sich von ihm getrennt hätte, als er dem Könige von Jerusalem beitrat. Er hat auch Akibas Geschick geteilt.

3. Die Gefallenen.

Die Theologen der Synagoge stellten das Martyrium unter den Kanon: „Heiligung des göttlichen Namens,“ und Erweis „der Liebe, die Gott über alles liebt.“ Sie forderten es aber von niemand. Darum entsteht in der jüdischen Gemeinde die Frage nicht, ob die Flucht erlaubt sei oder nicht. Die Gerechtigkeit und der Ruhm Simeons b. Jochai gelten dadurch nicht als geschmälert, daß er nach Akibas Hinrichtung floh und sich in einem Versteck aufhielt. Dem entspricht die reichliche Anwendung von List und Dissimulation, durch die man sich scheinbar in die

[1]) Den „heiligen Geist haben,“ heißt bei den Rabbinen: „weissagen können.“

Zwangslage fügte und zufrieden war, heimlich sein Judentum sich zu erhalten. Schon die oben citierten Bretter R. Judas b. El'ai am Laubhüttenfest zeigen diese Tendenz, die durch das Element der Unwahrhaftigkeit, das sich tief in die Schriftgelehrsamkeit eingenistet hat, begünstigt, ja erzeugt wurde. Einige Anekdoten aus der Verfolgungszeit sind in dieser Hinsicht lehrreich. Ein jüdischer Garkoch will nicht als Jude gekannt sein und hält darum auch Schweinefleisch. Seine Gäste unterscheidet er daran, ob sie vor dem Mahl die Händewaschung vollziehn, Midr. r. zu Numeri par. 20.[1]) „Zwei Rabbiner aus der Schule Josuas änderten ihre Mäntel zur Zeit der Verfolgung. Es traf sie ein Offizier (στρατιώτης) und sagte ihnen: wenn ihr Söhne der Thora seid, so gebt euer Leben für sie, und wenn ihr nicht ihre Söhne seid, warum laßt ihr euch für sie töten? Sie sagten ihm: wir sind ihre Söhne und lassen uns ihretwegen töten. Aber es ist nicht die Weise des Menschen, sich selbst wissentlich zu verderben," Midr. r. zur Genes. par. 82. Mit den breiten Gebetsriemen und großen Quasten, von denen Jesus sprach, war es nun vorbei. Doch haben beide Anekdoten deutlich eine abwehrende Haltung, die vor einem Übermaß von Verheimlichung mit seiner schwankenden Grenze zur Verleugnung hinüber warnt. Wer das Martyrium auf sich nimmt, steht höher. Der Verdienstbegriff wird auf ihn angewandt.

Die feste Verknüpfung des Verdienstgedankens mit dem Martyrium ist eines der wichtigsten Ergebnisse der hadrianischen Not gewesen. Sie war auf dem Gebiet des Judentums deshalb von großen weltgeschichtlichen Folgen, weil die Übergänge vom gewaltsamen Aufstand zum bekennenden Leiden hier unsicher und flüssig waren. Der von Rabbi vor seinem Tod zum Lehrer von Sephoris eingesetzte Chanina, der Zeitgenosse des Origenes, hat zum Spruch: „Ich preise die Toten mehr als die Lebenden", Pred. 4, 2, gesagt: „das gilt von denen, welche die Regierung tötete, denn sie kommen ins ewige Leben, selbst wenn sie ihre Sünden nicht bekannt haben," Midr. r. zu Pred. 4, 2. Hier liegt für mein Auge zum erstenmal in fester Prägung der Lehrsatz vor, den der Islam nachher vom Judentum übernommen und zu weltgeschicht-

[1]) Zur Wichtigkeit, die der Händewaschung damals noch beigelegt wurde, wie auch oben bei Akiba, vgl. Matth. 15, 1 ff.

lichen Folgen entwickelt hat: wer Gottes wegen getötet wird, kommt sicher ins Paradies.

Auch für die Geschichte des Martyriums in der Kirche ist es nicht bedeutungslos, daß im ganzen römischen Reich in den dreißiger Jahren zweifellos manches jüdische Martyrium mit großer Standhaftigkeit, aber auch mit starker verdienstlicher Schätzung dieser Leistung erfolgt ist. Nicht das hat die Kirche erst auf diesem Wege gelernt, ihr Leben nicht lieb zu haben um Gottes willen; aber für die Entwicklung des auf die Märtyrer gerichteten Heiligenkultus darf das, was gleichzeitig in den jüdischen Gemeinden geschah, nicht übersehen werden. Der oben citierte Lehrsatz Chaninas hat auch in der Kirche seine Parallelen gehabt.

Daß von den kleinen Leuten, die dem Druck der Verfolgung nachgaben, nicht weiter die Rede ist, ist nicht auffällig. Die Grenze zwischen der Verheimlichung und der Verleugnung war flüssig, und die ganze Gemeinde auch in ihren schriftgelehrten Spitzen durch den Druck der Regierung an der völlig korrekten Beobachtung des Gebots verhindert. Auch stand den Gefallenen die Rückkehr in die Gemeinde stets wieder offen. Der Abfall hat aber auch in den Kreis der leitenden Männer hinein gereicht.

Den beiden Unglücks- und Bußtagen, 17. Tammus und 19. Ab, welche die Mischnah aufstellt, werden auch die großen Schläge aus der hadrianischen Zeit zugeteilt. Unter dem 17. Tammus steht vor der Aufstellung des Götzenbilds im Tempel: der Apostat — אפרסטומוס schreibe אפרסטרטים[1]) — verbrannte das Gesetz, m. taan. 4, 8.

In der Verschweigung des Namens auch in der Gemara liegt der grenzenlose Abscheu, nicht ein undeutliches Wissen, denn auch über die Mischna hinaus hat man Näheres über den Apostaten gewußt, da es für die Frage, wo der ungenannt bleibende „er" die Thora verbrannt habe, noch eine Tradition gegeben hat: auf dem Durchgang (מעברתא) von Lydda oder auf demjenigen von טרלוסה.[2])

---

[1]) אפרסטומוס ist griechisch; die übliche Lesung Apostomos ist es aber nicht, ist überhaupt nichts. Zur Schreibung beachte: 1) α in griechischen Wörtern wird mit großer Regelmäßigkeit durch ר geschrieben. 2) מ und ט sind in Worten, die den Schreibern unverständlich wurden, häufig verwechselt.

[2]) Daß die beiden Angaben sachlich differieren, steht nicht fest. Die eine

An einer deutlichen Sachparallele fehlt es in der übrigen Überlieferung nicht: der Abfall R. Elisas b. Abuja ist vollständig glaubhaft überliefert. Die Tilgung seines Namens in der Halacha, und der Einsatz des anonymen „אחר“ an seiner Statt ist schon allein beredt genug. Seine Genossen und ihre Schüler nahmen seinen Namen nicht mehr in den Mund; für sie war er tot. Und doch ist nie vergessen worden, wer „der andre“ gewesen ist.

Die späten Theorien über das, was ihn zum Abfall bewogen habe, er sei an der Providenz irre geworden und dergl., helfen uns nichts. Die Angabe: er sei gefallen, als er einen Hund die Zunge R. Judas des Bäckers habe fressen sehen, wonach er beim Verhör Judas gegenwärtig war, vielleicht zugleich mit ihm dem Statthalter vorgeführt worden ist, hat jedenfalls darin recht, daß er in der Verfolgungszeit gefallen ist.

Jung war er bei seiner Verleugnung des Gesetzes nicht mehr. Die Nachricht, Abuja, sein Vater, sei einer der vornehmen Leute Jerusalems gewesen und Elisa noch vor dem Tempelbrand in der Stadt geboren, Midr. r. zu Pred. 7, 8, ist dadurch etwas verdächtigt, daß sie mit dem vorwitzig-frommen Pragmatismus zusammenhängt: sein Vater habe ihn aus einer ehrgeizigen Absicht der Schriftgelehrsamkeit gewidmet, im Blick auf die hohe Ehre der Rabbinen vor Gott, und dadurch den Fall des Sohnes mit verschuldet. Alter als Meir, der am Schluß der Verfolgungszeit schon in seiner vollen Geltung als führender Mann hervortritt, war er jedenfalls; denn Meir hat Elisa mit unvergänglicher Pietät als seinen Lehrer verehrt und nach seinem Fall betrauert.

Meirs Verkehr mit Elisa nach seiner Apostasie gehört zum Schönsten, was die Haggada enthält, und hat, da die Legende viel gröber zu dichten pflegt, in der Zartheit des Gedankens eine gewisse Gewähr der Geschichtlichkeit, obgleich die Erzählung zweifel-

---

kann die unbestimmtere, bekanntere sein, durch welche das konkrete טרלוסה erklärt wird. Die Beziehung der Stelle auf den Soldaten, der vor 70 in der Gegend von Bethoron einmal eine Thorarolle verbrannte, widerlege ich nicht noch einmal. Vgl. Zur Topographie Palästinas, S. 37. Was ich dagegen dort über Tarlusa sagte, verfolgte eine falsche Fährte. Arethusa ist sicher das heutige Artas bei den Salomonsteichen und liegt ganz abseits.

los durch mehrere Traditionsglieder durchgegangen und verschlechtert worden ist. Für die Gesamtlage ist es bezeichnend, daß sich der Abgefallene frei öffentlich in den jüdischen Orten zu zeigen vermag. Meir kommt zu ihm, wie er am Sabbath zu Pferde in Tiberias hält. Das Pferd ist für die Verhältnisse, die uns die Halacha erkennbar macht, das Zeichen großen Reichtums und vornehmer Stellung. Der Apostat wurde von der Regierung belohnt und geehrt. Meir hat ihn auch im Sterben besucht und die Hoffnung nicht gelassen, daß er doch noch Buße gethan habe und zur ewigen Seligkeit gekommen sei.

Was uns über die Gefallenen gesagt wird, bestätigt die nur negative Haltung der Hadrianschen Edikte. Von Elisa wird nicht erzählt, daß er Heide wurde, wohl aber, daß ihm der Sabbath nichts mehr galt, vom Apostaten nicht, daß er den Göttern opfern mußte, wohl aber, daß er das Gesetz verbrannte.

Daß die Mischna über den Apostaten auf Elisa zu beziehen ist, ist wahrscheinlich; doch kann nicht mehr gesagt werden, als: im Bereich unsrer Überlieferung ist keine zweite Thatsache sichtbar, die den Kreis der palästinensischen Lehrer in ähnlicher Weise oder stärker erschüttert hätte als Elisas Fall.[1]) Doch ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß in diesen furchtbaren Jahren, die den jähen Sturz aus dem trunkensten Taumel in die gräßlichste Not mit sich brachten, noch ein zweiter hochstehender Mann das Gesetz verbrannt hat.[2])

Schwankten die führenden Leute, so waren die Verluste in der Gemeinde durch Abfall zum Heidentum zweifellos groß.

Auch die Kirche scheint mit dem Zergehn des jüdischen Gottesreichs kräftig gewachsen zu sein. Die Tosefta spricht von den Städten an der Straße, d. h. an der Reichsstraße von Cäsarea nach Ägypten — genannt sind Antipatris und Patras — bereits als

---

[1]) Der Ortsangabe: „in Lydda verbrannte er die Thora" ist der Beziehung des Apostaten auf Elisa nicht ungünstig. Da er naturgemäß in der Halacha nur selten erwähnt wird, läßt sich sein Lehrhaus nicht lokalisieren. Nur das ist gewiß: daß Meir Elisas Schüler war, hat nicht ausgeschlossen, daß er zugleich Akibas Schüler war. Akibas Lehrhaus wird aber bis zum Ende nach Bne Brak zwischen Joppe und Lydda verlegt. Elisa wird ebenfalls in dieser Gegend sein Lehrhaus gehabt haben.

[2]) „Geistreiche" Parallelen, wie: Elisa sei der Faust des Judentums und dergl. sind alles andre als Verständnis dieser Geschichte und ihres Ernsts.

von Städten der Kuthim, Tos. Dem. 5. Z. 56, 4 vgl. 1. Z. 45, 31. Samariterstädte waren das nie, sondern Christenstädte. Vom Magazin in Jabne wird gesagt, daß der größere Teil des dort eingelieferten Korns von den Kuthim stamme, Tos. Dem. 1. Z. 46, 8. Daß die Bauern in der Umgegend Jabnes in der Überzahl Samaritaner gewesen seien, ist mir nicht glaubhaft; aber Christentum gab es dort im zweiten Jahrhundert zweifellos. Die Ereignisse trugen die Himmelreichspredigt mächtig durch das ganze Volk. War sie in ihrer jüdischen Form furchtbar widerlegt, so förderte dies das Verständnis für einen andern Christus und ein andres Himmelreich.

4. Die Räumung Judäas.

Demselben Zweck, den das Verbot des Sabbaths und der Beschneidung verfolgen, dienten Hadrians Verfügungen über das Land.

„Die μουσεῖα — בי מוסייאות — welche die Heiden in der Verfolgungszeit errichtet haben, sind verboten, auch wenn die Verfolgung vorüber ist," Tos. Aboda s. 5. Z. 468, 26. Für Hadrian ist es bezeichnend, daß er sich, während er zum blutigen Verfolger wurde, die Illusion bewahrte, er sei der Wohlthäter der Juden. Er nimmt ihnen ihre Superstition und giebt ihnen die Güter der griechischen Kultur. μουσεῖα — das war's, was den Juden fehlte! Wenn damit den jüdischen Orten ihr ausschließliches Gepräge genommen wurde, so lag eben dies in des Kaisers Politik. Das Ἀδριανεῖον von Tiberias stand noch zur Zeit Konstantins, ein μέγιστος ναός, aber — bezeichnend genug — unvollendet! und von den Juden als Badehaus benutzt, wie der Proselyt Joseph Epiphanius erzählt hat, haer. 30, 12.

Die Angabe ist auch deswegen von Bedeutung, weil sie zeigt, daß die Verfolgung einige Jahre gedauert hat. Solche Bauten erfordern Zeit und sind nicht schon während des Kriegs errichtet worden. Daß die Halacha nur die μουσεῖα und keine Tempel erwähnt, hängt daran, daß sie den Besuch der Tempel nicht erst verbieten muß.

Radikaler griff das Dekret ein, das den Juden den Aufenthalt in Judäa mit Einschluß von Jerusalem verboten hat. Euseb hat dies durch den Augenzeugen dieser Dinge, durch Ari-

ston von Pella erfahren,[1]) Kircheng. 4, 6, 3; Justin sagt es auch, und von jüdischer Seite hören wir: „aus war's mit den βουλαὶ in Juda," Sem. 8. Gemeinden, die ihren Rat hatten, gab es nun nicht mehr. „Wie viel Städte gab es in Judäa, und wie volkreich waren sie, und jetzt —", Midr. r. zu Klgl. 2, 2. Auch diejenigen Worte gehören hieher, welche voraussetzen, daß das „kaiserliche Bergland" — הר המלך — für den Juden völlig unzugänglich sei. Instruktiv ist z. B. die Stelle Tos. Maas. sheni 1. Z. 86, 26: es wird von Geld gesprochen, das zwar das Eigentum des Betreffenden bildet, das aber seiner Verfügung völlig entzogen ist, z. B. „Geld, das in castra verborgen ist," wohin er sich des Militärs wegen nicht wagt, oder „auf dem kaiserlichen Bergland, oder wenn ihm sein Beutel in die Cisterne gefallen ist." Auch wer Geld hat auf dem kaiserlichen Bergland, kann es nicht mehr holen; betritt er es, so bringt es ihm den Tod. Über die Lage des kaiserlichen Berglands sind die Angaben völlig deutlich: der Name beschreibt das Bergmassiv Judäas, die weitere Umgebung von Jerusalem.

Ohne ein großes Morden nicht nur der wehrfähigen, sondern der ganzen Bevölkerung, verbunden mit zahlreichen Sklaventransporten ist die totale Räumung Jerusalems und Judäas nicht denkbar. Die Erinnerung an diese Generalexekution an der ganzen judäischen Bevölkerung ist etwas verdunkelt, aber nicht erloschen. „Hadrian stellte drei Wachen auf, die eine in Chammatha — חמתא, hier doch wohl = Ammas, also am Zugang nach Judäa von Westen her, — die andre in Kaphar Lekitija — leider nicht bestimmbar; es wird auf der Südseite Judäas zu suchen sein — die andre im jüdischen Bethel — also am Zugang nach Jerusalem von Norden her. Er ließ darauf Herolde ausgehen und jedermann zum Kaiser berufen. Wer sich bethören ließ und kam, wurde nach der Ebene von Bethrimmon gebracht. Dort umstellten die Legionen die Menge und hieben sie nieder; und wer nicht kam, sondern in seinem Versteck blieb, verhungerte," Midr. r. zu Klgl. 1, 15. Das ist nicht „Legende", sondern im wesentlichen Geschichte, so gewiß aus dem Hauptteil Judäas die Juden gänzlich beseitigt worden sind.

---

[1]) τὸ πᾶν ἔθνος τῆς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα γῆς πάμπαν ἐπιβαίνειν εἴργεται.

Den ergänzenden Bericht giebt der leider nicht benennbare Grieche, den Hieronymus zu Sach. 11, 5 und Jer. 31, 15 benützt, und dessen Satz in die Passahchronik (I, 474 Dind.) hineingekommen ist, der erzählt, wie die Gefangenen in Menge in Mamre und in Gaza als Sklaven verkauft wurden. Beide Texte sagen, daß das jährliche große Fest bei der Terebinthe eine Stiftung Hadrians sei. Mit der Gründung des Zeustempels auf dem Tempelberg ist das völlig parallel. Das Heiligtum, an dem Abrahams Name haftet, ward nicht nur heidnisch, sondern zum Denkmal des Siegs über Israel gemacht.[1])

Hadrians Politik fand ihren Abschluß durch die Erhebung Jerusalems zur Kolonie mit ihrem neuen heidnischen und kaiserlichen Namen und mit dem Bau des Zeustempels auf dem Tempelberg. Beide Verfügungen gelten der Mischna als Parallelen zum goldnen Kalb und zum Tempelbrand, d. h. als unsägliches Unglück. Zum 17. Thammus heißt es: Der Apostat verbrannte das Gesetz, und er (natürlich nicht der Apostat, sondern der Kaiser) stellte im Tempel das Götzenbild auf, und zum 9. Ab: Bittir wurde genommen und die Stadt gepflügt.

Als den Grund zum jährlich wiederkehrenden Fasttage nennt die Satzung nicht die Eroberung Jerusalems, sondern daß es „gepflügt" wurde. Warum, ist leicht verständlich. Jede Eroberung ließ sich verschmerzen, auch wenn sie momentan noch so viel zerstörte; aber das „Pflügen", das dem alten Jerusalem sogar mit seinem Namen ein Ende machte und die neue Stadt an dessen Stelle setzte, das erst bezeichnete das ganze Unglück Israels. Am Schluß der ersten fünf unseligen Dinge steht: er stellte das Götzenbild im Tempel auf, am Schluß der zweiten: die Stadt ward gepflügt; beides ist einander parallel.

Zur Mischna hat die palästinensische Gemara den Parallelsatz erhalten: Tineius Rufus pflügte das Tempelhaus.[2]) Wie sich

[1]) Die Angabe des Hieronymus zu Jer. 31, 15, daß die Juden diesen Markt besonders verabscheuten, ist richtig. „Drei Märkte giebt es, den von Akko, von Gaza, und den bei der Terebinthe, ירידה של ברוטנה. Der letztere ist schlechthin verboten, jer. ab. sar. 1, 7. 39 d. Daß ברוטנה nicht Bataneia und dgl., sondern der Name des Baumes ist, als Nebenform zu ברוטמה, zeigt Tos. Sheb. 8. Z. 68, 14: לולבי האלה והברוטנה = m. sheb. 7, 5.

[2]) Bloß als Glosse zur Mischna ist der Satz nicht faßbar. Kein Exeget hat „Stadt" und „Tempel" als gleichwertige Wechselbegriffe gebraucht.

sein Schreiber die Führung des Pflugs über das Tempelhaus gedacht hat, ist unsicher; am wahrscheinlichsten faßte auch er sie als Einweihungsakt, und dachte dabei an den Hadrianischen Neubau an der Stelle des Tempelhauses. Nicht ganz gleichgültig ist, daß sich kein andrer Name mit diesen Vorgängen in der jüdischen Tradition verknüpft hat als der des Tineius Rufus. Dürfen wir sie auch hier beim Wort nehmen, so folgte die Gründung von Aelia der Eroberung unmittelbar, noch bevor Julius Severus sein Statthalteramt antrat, also als Bittir noch stand und wohl auch noch manche andre der Burgen, in deren Zerstörung der Hauptteil der Kriegsarbeit bestand.

Bei Gregorovius und in den von ihm beeinflußten Darstellungen vermisse ich die gebührende Schätzung der Thatsache, daß Hadrian Judäa den Juden nahm. Mag man sich den „Trümmerhaufen Jerusalems" noch so trümmerhaft vorstellen: Judäa war kein Trümmerhaufen, sondern dicht mit Juden besetzt. Der Ölberg z. B. war nicht öde; in Bethphage oben auf dem Kamm des Ölbergs saß eine jüdische Gemeinde. Dort traf Simeon b. Jochai einen Rabbiner aus der Schule Akibas, und R. Nehemia gab sein Gutachten über eine kasuistische Frage, die einen Weinberg daselbst betraf, Tos. Meila 1. Z. 557, 8. Kilaim 2. Z. 76, 6. Ein andrer Fall, der ein Gelübde betrifft, spielt in Bethoron, m. nedar. 5, 7. Modi'im, das heutige Midje, hat seinen berühmten Rabbiner; Bittir hat nicht erst Simeon ummauert und besetzt. Die großen Rabbiner von Jabne finden wir auch in Jericho, Tos. ber. 4. Z. 10, 4, gewiß nicht nur zu ihrem Vergnügen, sondern der dortigen Gemeinde wegen. Wenn nun Hadrian anno 130 die Gründung von Aelia befohlen hat, wie stand es mit Judäa? Wollte er Aelia zuerst in einem jüdischen Judäa gründen? Oder befahl er schon anno 130 die Räumung von Judäa? Und dennoch bricht der Krieg erst anno 132 aus?

Es ist nicht selten bei der Erörterung dieser Frage von Hadrians „Plänen" die Rede gewesen; mit unsern Quellen die Pläne Hadrians datieren zu wollen, ist ein wunderliches Beginnen. Wenn wir nur erst wüßten, was geschehen ist! Wir verhandeln auch nicht über irgend welche Bauten in der Stadt, etwa über Aufwendungen zu ihren Gunsten, wie sie Epiphanius an den Anfang der Regierung Hadrians verlegt, wo Aquila mit kaiserlichen Geldern nach Jerusalem kommt und dort baut, dabei aber den

Rabbinern so wenig etwas zu leide thut, daß er selbst zu ihnen übertritt, de mens. 14. Von der Gründung „Aelias" ist die Rede, und hier ist der Name ein Programm, von derjenigen Stadt, deren alter Name ausgetilgt und der Vergessenheit anheim gegeben wird und die für ihre alten Bewohner verriegelt ist. Dieser Befehl ist von der Säuberung Judäas nicht trennbar; daß der Stadt ihr ausschließlich griechischer Charakter nicht erhalten werden konnte, wenn die Landschaft um sie her jüdisch blieb, lag auf der Hand; und die Säuberung Judäas ist wieder von der fürchterlichen Mörderei nicht trennbar, und die Frage ist: hat Hadrian diese anno 130 zwei Jahre vor dem Krieg befohlen? Nur in dieser Fassung ist die Frage klar gestellt.

5. Die Beendigung der Verfolgung.

Das Ende der Verfolgung bezeichnen die Rabbinen mit der festgeprägten Formel: „als die Getöteten von Bittir bestattet wurden", die allerlei phantastische Exegesen nach sich zog, auch die wahrscheinlich auf dem Mißverständnis eines ältern Worts beruhende Angabe über „den großen Weinberg Hadrians," den er mit Leichen umzäunt habe. Richtig ist dagegen das damit verbundene Datum, daß das Ende der Not nicht unter Hadrian, sondern unter einem „andern Kaiser" eingetreten ist. Wir wissen durch Modestinus, daß der Kaiser des Toleranzedikts Antoninus Pius war.

Die Synagoge setzte der Beendigung der Verfolgung ein Denkmal in ihrer Liturgie. „Seit der Tempel zerstört war, wurde das Gebet gesprochen: gepriesen ist der, der Jerusalem baut, und seit die Toten von Bittir begraben wurden, d. h. seit dem Toleranzedikt, das Gebet: gepriesen ist der Gute und Gutes Gebende," Midr. r. zu Num. par. 23. Eine Erinnerung an die Vorgänge, die das Toleranzedikt herbeiführten, liegt noch b. meila 17 b. vor, stark verdorben, wie gewöhnlich, wenn die Texte erst bei den Babyloniern auftauchen, doch noch erkennbar. Es ging eine Deputation zum Kaiser, die ihm die Bitte der Judenschaft vortrug. Abgeordnet waren Simeon b. Jochai und einer der Söhne Joses: Eleasar. In Palästina sah man auf den Ausgang noch mit der größten Besorgnis. Jose wollte in die Sendung seines Sohnes

nicht einwilligen: ihr könnt von einem Vater nicht verlangen, daß er seinen Sohn dem Tode überantworte. Simeon erwidert, daß dasselbe von seinem Vater gelten würde, wenn er noch lebte. Ihre Reise galt als nahezu sichrer Gang in den Tod. Die Nachricht wird dadurch geschützt, daß der Aufenthalt Eleasars b. R. Jose in Rom sicher beglaubigt ist, Tos. Mikwa. 4. Z. 656, 23. Nidda 7. Z. 648, 35.

Die Aufhebung der Gesetzgebung Hadrians war freilich nur eine beschränkte. Wenn Schürer das Gegenteil sagt, so wird das Verbot, den Proselyten als vollberechtigtes Glied in die Gemeinde aufzunehmen, nicht nach seiner Bedeutung gewürdigt. Man denke sich ein Toleranzedikt für die Kirche, das ihr ihren Kultus gewährt, aber die Taufe des Heiden verboten hätte. Ist auch der missionierende Dienst der Kirche wesentlicher und unentbehrlicher, als der Synagoge, so hat doch auch sie, seit sie den griechischen Boden betrat, eine starke Mission getrieben, und wenn wir auch nicht im einzelnen scheiden können, wieviel zum Bestand der griechischen Diaspora die Auswanderung aus Palästina resp. Babylonien, und wieviel die Proselyten beitrugen, das ist gewiß: ein geringfügiger Faktor sind die Proselyten nicht gewesen. Es läßt sich auch deutlich beobachten, daß der Missionsthätigkeit der Synagoge nicht das Jahr 70 den Schluß gebracht hat. Unmittelbar vor der Katastrophe unter Hadrian treffen wir ja noch Aquila mit seinem Bibelwerk. Im Lehrhaus Akibas studiert der ägyptische Proselyte Mijamin, in Jabne erwarb R. Josua einem Ammoniter, d. h. einem Proselyten aus Philadelphia, den vollberechtigten Eintritt in die Gemeinde, und der römische Senator, der in der Zeit Domitians zum Judentum übertrat, an den sich im Midrasch eine freilich stark entstellte Erinnerung erhalten hat, ist sicher kein bloßes Phantom. Die Gesetzgebung Hadrians schnitt dies alles ab. Denn die Synagoge hat sich in diesem Stücke ihr gefügt. Die Stimmung gegenüber den Proselyten wird deutlich eine andre, als bisher. Der Eifer, „der Land und Meer umzieht, um einen Proselyten zu machen," ist nach Hadrian nicht mehr da.

Für den numerischen Rückgang der Diaspora ist neben dem Blutverlust durch die allgemeinen und lokalen Katastrophen das Verbot des Proselytismus an erster Stelle in Betracht zu ziehn. Verluste hat die Diaspora stets gehabt; mancher wurde Grieche,

später auch Christ. Aber sie hatte ihre Verluste früher reichlich durch die Bekehrungen ersetzt. Nun waren die Bekehrungen verboten, und der, der den Heiden in die Gemeinde aufnahm, vom Staat mit dem Tod, und der Aufgenommene mit der Deportation bedroht.

Weder Hadrian noch Antonin „wußten, was sie thaten." Sie hatten bei ihrem Verbot des Proselytismus nicht die Absicht, die Arbeit der Kirche zu fördern; es ist jedoch für das Wachstum der Kirche nicht bedeutungslos gewesen, daß sie von nun an die einzige monotheistische Gemeinde war, die sich missionierend an die Griechen wandte.

Nicht unwichtig war weiter der Verlust der Privilegien, die die Judenschaft im ersten Jahrhundert in reichem Umfang besaß. Ohne eine gewisse Anpassung des Staats an das jüdische Gesetz ließ sich dieses nicht vollständig durchführen. Ich erinnere an das Sabbathjahr, das in dem Moment unmöglich wurde, wenn die Regierung das siebente Jahr nicht steuerfrei ließ. Was von diesen Rechten: Befreiung vom heidnischen Kultakt und vom Militärdienst, Schutz des Sabbaths und der Synagogen, Anerkennung des Steuerrechts der Gemeinden ꝛc., das Jahr 70 überdauert hat, ist nicht im einzelnen festzustellen. Hadrians Gesetzgebung riß das alles fort, und Antonins Dekret brachte die alten Vorrechte nicht wieder.[1])

Wann der totale Ausschluß der Judenschaft aus Jerusalem zurückgenommen wurde, wissen wir nicht. Euseb spricht so, als ob noch zu seiner Zeit kein Jude Jerusalem betreten durfte. Damals war das aber nicht mehr ohne Einschränkung wahr. Der jährliche Pilgerzug der Juden zur Sachra am 9. Ab ist für die Zeit Konstantins durch den Pilger von Bordeaux gesichert, ist aber älter als dieser und schon Origenes bekannt, zu Josua homil. 17, 1. Die jüdischen Quellen lassen kaum eine Generation von Rabbinern erkennen, die nie in Jerusalem gewesen wäre. Daß aus den Jahren 70—130 nicht selten vom Besuch des Tempelplatzes die Rede ist, wird noch zu zeigen sein. Nachher finden

[1]) Das Gesetz, daß bei den kommunalen Ämtern den Juden nur das auferlegt sei, quae superstitionem eorum non laederent, ist nach Ulpian erst wieder eine Vergünstigung des Severus und Antoninus. Dig. 1, 2, 3 bei Gieseler, Kircheng. 1, 130.

wir nicht nur die Rabbinen aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts: Chanina, Jonathan und Josua b. Levi, jer. maas. sh. 54 b., sondern auch schon den Zeitgenossen Rabbis, der mit ihm in Sepphoris wohnt, R. Ismael b. R. Jose, b. berak 60 a., auch wieder in Jerusalem, und Chanina und Josua b. Levi treffen dort, wie es scheint, eine angesessene, wenn auch wahrscheinlich nur kleine Judenschaft. Die lokalen Behörden, der Statthalter 2c., mögen von Fall zu Fall durch begrenzte Vergünstigungen die Härte des ursprünglichen Dekrets gemildert haben.

II. Der Krieg.

1. Die Verteidigung Bittirs.

„Wie viele πόλεμοι — פולמסאות — machte Hadrian? Von zwei Amoräern sagt der eine 52, der andere 54," Midr. r. zu Klgl. 2, 2. Das trifft mit Dio 69, 14 genau zusammen: zerstört wurden 50 Kastelle und 985 Dörfer.

Zählen wir zur Vergleichung in ähnlicher Weise die „Kämpfe" Vespasians bis zum Ende des Krieges, so sind es 20: 7 in Galiläa (Jotapata, Jafa, Tiberias, Tarichea, Gamala, Gischala, Tabor), in Peräa 3 (Gadora, Bethnimrin, Machärus), in Samaria 1 (Garizim), in Judäa 9 (Joppe, Bethgabrin, Kaphartoba, Kapharabis, Kaphethra, Gerasa, Jerusalem, Herodeion, Masada).

Die Vergleichung zeigt, daß der Kampf weit energischer und zäher gewesen ist und sich über das ganze Land ausgedehnt hat. Um 50 Kastelle zusammenzubringen, müssen wir schlechthin alles addieren, was es in Palästina überhaupt an ummauerten jüdischen Orten gab. Als Josephus in Galiläa den Krieg rüstete, gab es dort im ganzen 16 ummauerte Orte,[1]) die etwa für die Verteidigung in Betracht kamen.

Der letzte Kampf war der um Bittir. Zu den 10 großen Unglücksfällen rechnet die Mischna: und Bittir wurde genommen. Auch für Eusеb faßt sich der ganze Krieg in die Belagerung und Eroberung Bittirs zusammen.

Die Römer schlossen es durch ein χαράκωμα ein. „60 Männer gingen in das χαράκωμα von Bittir — לכרקום ביתיר — hinab; keiner von ihnen kam wieder hinauf," Tos. jebam 14. Z. 259, 25. Der Fall wird bei der Erörterung des Eherechts erwähnt; da kein Zeuge über das Los dieser Männer zu berichten

[1]) 15 zählt er Vita 188 u. B 2, 573 auf, dazu Gischala, das unter Johannes stand.

wußte, entstand die Frage, ob ihre Frauen als Witwen zu gelten haben. Die Gelehrten haben diese 60 für tot erklärt. Die nähern Angaben über den Hergang fehlen. Es können Überläufer aus der eingeschlossenen Festung sein, woran das „Hinabsteigen in das χαράκωμα“ denken läßt, ירדו לכרקום, oder es läßt sich auch an einen Proviantransport aus der Umgegend, an eine Deputation an den Legaten u. dgl. denken. Jedenfalls bezieht sich die Notiz auf die Zeit, wo es vor Bittir blutig zuging.

Über den Verlauf der Belagerung sagt die Ziffer: „3½ Jahre schloß Hadrian Cäsar Bittir ein,“ Midr. r. zu Klgl. 2, 2, nichts. Sie wird nur für die Gesamtdauer des Krieges ungefähr zutreffen, und hat ihre Wurzel in der „halben Woche“ Daniels. Ihre Parallelsätze sind: „3½ Jahre belagerte Vespasian Jerusalem,“ Midr. r. zu Klgl. 1, 4, und „3½ Jahre belagerte Nebukadnezar Jerusalem,“ Midr. r. zu Klgl. 4, 12. Sind auch die beiden letzten Sätze Sprößlinge des ersteren, und dieser nicht in derselben Weise wie sie von der Wirklichkeit losgebunden, so erinnern sie doch daran, daß die Ziffer mit der apokalyptischen Rechnung zusammenhängt.

Daß der Kampf um Bittir die übrigen 50 πόλεμοι verdunkelt hat, hing daran, daß der König in Bittir eingeschlossen war und dort gefallen ist. Darum war die Erstürmung von Bittir nicht ein, sondern der Sieg der Römer, und das Ende des Krieges, mit dem die Hoffnungen Israels begraben waren.

Ein unermeßlich großes Heer belagerte Bittir,[1]) „und es war daselbst Ben Koseba und er hatte 100 000 mit abgehacktem Finger. Es sandten die Weisen zu ihm: wie lange machst du aus Israel solche, die einen Makel haben — בעלי מומין? Er sagte: wie sollen sie geprüft werden? Sie sagten ihm: nur wer eine Ceder am Libanon entwurzelt, werde in dein Heer eingeschrieben.“

Hier ist ein alter Satz überarbeitet und mit Mißverständnissen belastet. Der solide Grundstock des Satzes ist die Sendung der Weisen an den König, die ihm vorwarfen: er hänge Israel einen Makel an. D. h.: Simeon hat Bittir noch gehalten, als die übrigen Führer des Volks seine Sache schon völlig aufgaben und ihn aufforderten, um Israels willen sich zu ergeben. Aus dem

---

[1]) Der Eingang ist stark verwittert: 80 000 (jer. Paar) תוקעי קרנות; dagegen b. gittin 57 a: 80 קרוני מלחמה.

mißverstandenen בעלי מומין entwickelt sich das Abhacken des Fingers als Erprobung seiner Krieger samt dem übrigen. Die Sendung der Weisen an den König läßt erkennen, daß Jerusalem vor Bittir in den Händen der Römer war. Solange Jerusalem stand, verzweifelten die Weisen nicht an der Sache Israels. Die drei Angaben:

Rufus (nicht Severus) verurteilte Akiba,

Rufus (nicht Severus) gründete Aelia,

die Weisen verzweifelten am Siege Simeons in Bittir,

stimmen unter sich zusammen.

R. Eleasar von Modi'im war mit in Bittir eingeschlossen, und hat, solange er lebte, als großer Beter und Faster, die Hoffnung des Volkes rege erhalten. Er ist unter dem Verdacht, die Stadt übergeben zu wollen, hingerichtet worden. Die Thatsachen sind nicht zu bezweifeln, so gewiß die Darstellungsform dem Homileten zuzuweisen ist. Der Verdacht gegen Eleasar lag nahe genug, nachdem die Botschaft der Weisen eingetroffen war: wie lange hängst du Israel einen Makel an?

Eine ältere Überlieferung hat noch mehr Schriftgelehrte gekannt, die mit in Bittir eingeschlossen waren. Die Späteren ließen aber ihre Namen fallen. Wir bekommen nur noch den Satz: Das Synedrium von Bittir habe aus drei Lehrern bestanden, b. sanh. 17 b.[1])

Auf die Eroberung der Feste folgte ein furchtbares Blutbad.[2]) „Sie töteten, bis das Roß im Blut bis zu den Nüstern versank." Die Parallele mit Offenb. 14, 20 ist schon längst bemerkt.

An diesen Erzählungen läßt sich deutlich beobachten, daß sich die Palästinenser nie ganz von Simeon losgesagt haben. Seine

---

[1]) Wie das gemeint ist, zeigt der Parallelsatz: in Jabne aus 4: Elieser, Josua, Akiba, Simeon dem Themaniten.

[2]) Über den Tod Simeons giebt es nicht einmal eine Legende. Die Erzählung: ein Kuthi habe sich gerühmt, ihn getötet zu haben; als aber Hadrian die Leiche besah, habe sich eine Schlange an ihr gefunden, und Hadrian habe gesagt: hätte nicht Gott ihn getötet, so hätte kein Mensch ihn töten können, steht gleichlautend auch bei den beiden namenlos gewordenen Brüdern aus Kapparcharub, welche sich gelobt hatten, jeden Römer niederzustechen, den sie treffen, und Hadrians Krone zu holen, um sie Simeon aufs Haupt zu setzen. Daß Simeon bei Bittir gefallen ist, weiß auch Eusеb, Kircheng. 6, 4, 3.

Verurteilung blieb mit einer gewissen Bewunderung für ihn gemischt, und die Metamorphose der Stücke zeigt deutlich, wie der Protest gegen ihn zunehmend verklingt und abgeschwächt wird. Ursprünglich war seine Fortsetzung des Widerstandes in Bittir als wahnwitziger Frevel an Israel dargestellt; später entnimmt man der Botschaft der Weisen einen Beweis für den Heroismus seiner Krieger. Ursprünglich war ihm die Tötung Eleasars als Schuld angerechnet; später wird der Kuthi eingeschoben, der durch eine Lüge beide gegeneinander hetzt. Nicht die, die hier handelten, tragen die Schuld, andre Leute, und der Zielpunkt des glühenden Hasses bleibt allein Hadrian, „dessen Gebeine zermalmt seien."

Von den übrigen Orten werden als früher volkreich, aber durch den Krieg vernichtet drei galiläische und drei judäische Städte genannt:[1]) Kabul am Westrand Galiläas, städtisch schon zur Zeit des Josephus, und auch nach 70 noch blühend, Tos. Shab. 7 Z. 118, 28, Sichin, in geringer Entfernung von Sepphoris, nördlich oder nordöstlich an der Ebene gelegen, Magdala,[2]) am Südrand der Genneşarebene, sodann aus dem Süden Kapharbiśh, das mit *Καφαραβίς* zusammenzustellen ist, das schon im Krieg gegen Vespasian Widerstand gewagt hat, Jos. b. 4, 9, 9. 552, Kaphar Shichalim,[3]) vermutlich gleich dem *Σααλις* des Josephus, das im Kampf der Juden gegen Askalon als befestigt erscheint, und

---

[1]) Man brachte ihren טימוס in Wagen nach Jerusalem hinauf; lies: טרמוס = *τόμος*. Es ist an die Censuslisten gedacht. jer. קיטמוס ist hybrid; ק ist verdorben aus ט und dennoch neben ihm erhalten.

[2]) Midr. r. zu Klgl. 2, 2 schreibt מוגדלא = *Μαγδαλα* (ו transkribiert a); jer. taan 4, 7 dagegen מגדל צבעייא. Die mannigfachen Angaben, in denen der letztere Name vorkommt, sind aber in topographischer Hinsicht ein Rätsel. In unsrer Stelle ist deutlich von einer galiläischen Stadt die Rede, und die Reihe Kabul, Sichin, Magdala paßt recht gut. Ich halte hier צבעייא für Zusatz, der den Schreibern deswegen nahe lag, weil im selben Zusammenhang noch ein zweiter Satz überliefert ist über die 300 Verkaufsbuden der Weber in מגדלא דצבעייא. Dort geben aber beide Texte diesen Namen.

[3]) Zu שיחלים vgl. Euseb. bei Hieron.: Saalim 7 Ml. westlich von Eleutheropolis, On. 153, 14 Lag. In Eusebs griechischem Text 295, 82 Lag. sind nur die letzten Worte erhalten, der Name dagegen zerstört. Schon Tuch (quaestiones de Fl. Jos. libris historicis 1859) hat damit richtig das mit Korruptionen behaftete *Σαλλις, Χααλλις* Jos. b. 3, 2, 2. 20 als identisch gesetzt. Bei Jos. ist zu lesen: *Σααλις*. Dagegen ist Tuchs Kombination mit שעלים 1. Sam. 9, 5 unrichtig.

Kaphardikrin, das sich noch erhalten hat, nordwestlich von Bethgabrin. Die Angaben bestätigen, was wir durch jene beiden Amoräer und Dio wissen: das ganze Land nahm teil am Kampf.

Auch Tiberias war nach demselben voll von Leichen. Mit der Erzählung, wie Simeon b. Jochai in seiner Höhle getröstet wird, ist stetig ein andres Stück verbunden: wie er zu seiner Wiederherstellung nachher die Heilbäder von Tiberias besucht, und zum Dank dafür die Stadt von den nur dürftig verscharrten Leichen gereinigt habe, so daß der korrekte Jude wieder ohne Furcht vor Verunreinigung durch die Stadt gehen konnte. Hier an die längst vergangene Zeit zu denken, da der Chaber Tiberias mied, weil beim Bau der Stadt Gräber aufgedeckt wurden, ist gegen den Text: er spricht von den Getöteten, und deren gab es nach der Hadrianischen Katastrophe in Tiberias zweifellos genug, zumal wir vom Nachbarort, von Magdala, wissen, daß er zu Grunde ging.

Fügen wir noch die Festungen bei, die im Jahre 70 unzerstört blieben, und in der patristischen Zeit bloß als Ruinen wieder erscheinen, so ist neben dem prächtigen Herodeion bei Bethlehem, und der Burg auf dem Tabor, auch das Agrippeion[1]) zu nennen, wenigstens findet sich meines Wissens sonst von demselben keine Spur.

Die Überlieferung spricht nur noch von den Niederlagen; die anfänglichen Siege schimmern nur noch darin hervor, daß die Stimmung der Juden im Rückblick auf den Krieg bei allem Schmerz doch sichtlich eine gehobene blieb und der König ihnen bleibend als ein großer Held erscheint. Ohne große Erfolge in der Anfangszeit wäre diese Ausdehnung des Krieges nicht vorstellbar; sie setzt zum mindesten voraus, daß die in Judäa stationierte Legion, die 10. Fretensis, niedergehauen und verjagt worden ist. Auf römischer

---

[1]) Die Feuerzeichen, die den Monatsanfang melden, gab man auf dem Ölberg, auf dem Sartaba, auf dem Agrippeion בגריפינא, auf dem Tabor, auf dem Hauran, Tos. Rosh. hash. 2, Z. 210, 19. Wäre nicht die Liste der Bauten des Herodes bei Jos. recht ausführlich, so könnte ein Ἀγριππεῖον recht gut von ihm errichtet sein. So ist es wahrscheinlicher, daß Agrippa I. zum Hyrkaneion und Alexandreion und Herodeion noch ein Agrippeion hinzugefügt hat. Über die Lage ergiebt sich nur, daß man dort das Feuerzeichen auf dem Karn Sartaba aufnahm und es dem Tabor übermittelte. Es wird auf einer Höhe in der Gegend von Akraba zu suchen sein.

Seite hat uns wenigstens Fronto gesagt, daß die Verluste Hadrians ungewöhnlich groß gewesen sind.

2. Die Eroberung Jerusalems.

Greifen die Juden zu den Waffen, so liegt ihnen nicht nur das Land am Herzen, sondern zuerst und zumeist das Heiligtum. Um das festzustellen, bedarf es nicht eines einzelnen Zeugnisses. Wer das leugnen wollte, kennt die Synagoge des zweiten Jahrhunderts nicht.

Da uns die Münzen „die Freiheit Jerusalems" für ein erstes und ein zweites Jahr dokumentarisch festlegen, kommt auch Gregorovius nicht ganz um das jüdische Jerusalem herum, so wenig es zu seinen Theorien paßt. Von Appian, dem römischen Zeitgenossen, sagt er uns dagegen: er erzähle uns „ein offenbares Märchen" l. c. p. 504. Dieses Märchen lautet: „Jerusalem hat der erste Ptolemäer zerstört, sodann Vespasian und wieder Hadrian zu meiner Zeit," Syr. 50.

Warum ist das, was sich die Zeitgenossen in Rom über Hadrians Krieg und Erfolg erzählten, ein Märchen? Giebt es einen Zeugen, der etwas andres sagt? Nicht einen; aber Gregorovius weiß, was Hadrian thun „mußte", und was die Juden thun „mußten", und was sie thun mußten, macht das, was die Zeitgenossen sagen, zu einem Märchen.

anno 130 befahl Hadrian den Bau von Aelia;

anno 133 oder 134 hat er Jerusalem zerstört. Das hebt sich freilich gegenseitig auf. Die Gründung folgt auf die Zerstörung, nicht die Zerstörung auf die Gründung. Zerstört wurde nicht Aelia, sondern das jüdische Jerusalem.

Zerstört, sagt Appian, hat er es; daß es bleibend den berühmten Trümmerhaufen bilden sollte, hat er nicht gesagt, ebensowenig wie der erste Ptolemäer oder Vespasian Jerusalem zerstörten, damit es bleibend ein „Trümmerhaufe" sei. Zerstört wird es, um seinen Widerstand zu brechen, bis es erobert ist, und um es zu züchtigen, nachdem es erobert ist. Hat es Hadrian zerstört, so war es im Besitz der Juden, und Hadrian hat es erobert. Schon Appian stellt fest, daß die Aufschrift der Münzen „Freiheit Jerusalems" nicht ein leeres Wort gewesen ist. Euseb weiß es nicht anders. Seit Vespasian sagt er, demonstr. 6, 8, 10, war

die Stadt nicht mehr so groß wie vorher, aus der Hälfte derselben wurden die Juden damals vertrieben. In der andern Hälfte wohnten sie bis Hadrian, und dieser „Teil der Stadt wird nochmals nach einer Belagerung ausgetrieben". Seither dürfen sie die Stadt nicht betreten.

Auch Eusеb hat gewußt, daß Jerusalem während des Krieges in den Händen der Juden war, und daß der gegenwärtige Stand der Dinge in Jerusalem nur dadurch zustande kam, daß Hadrian die Stadt belagerte und dies erfolgreich, so daß die Belagerung der Stadt mit ihrer Einnahme und mit der Austreibung der Juden endete. Der Ansatz: Aelia anno 130 ist gegen Eusеb.

Ich stelle die Aussage eines jüdischen Priesters daneben, die er vor einem Gericht mit seinem Eid zu Gunsten seiner Frau abgelegt hat: „R. Sacharja, Sohn des Fleischers, hat gesagt: „bei dieser Wohnung (nämlich Gottes), ihre Hand wich nicht aus der meinigen von der Stunde an, da die Heiden in Jerusalem eindrangen, bis sie abzogen." Sie sagten ihm: niemand legt Zeugnis ab für sich selbst," Tos. Ket. 3, Z. 263, 6.

Die Zeit R. Sacharjas, des Sohnes des Fleischers, ist durch Tos. baba b. 7, Z. 408, 19 klargestellt: in seinem Namen spricht dort R. Eleasar b. R. Jose, derselbe, dem die Fürbitte bei Antonin aufgetragen ward. Sein chronologischer Ort ist völlig gesichert. Wie sein Vater Jose, so lehren auch seine Lehrer, in deren Namen er redet, in der Zeit Hadrians oder Antonins.

Lesen wir nicht mit stumpfem Auge über dieses Detailbild hinweg. Es enthüllen sich gerade in diesen kleinen Zügen die inneren Kräfte, die den Geschichtslauf gestalten. Sacharja war Priester. Nun gilt die Regel, daß die Söhne einer Frau, die sich in einer eroberten Stadt befindet, nicht zum Priestertum mehr tauglich sind, weil in einer eroberten Stadt die Frauen schutzlos sind. Sacharja wollte weder seine Frau, noch das Priesterrecht seiner Knaben preisgeben. Er hat sich ein Versteck bereitet, und als die Römer in die Stadt dringen, hält er sich mit seiner Frau verborgen und läßt sie nicht aus den Augen, und es glückt ihm unter all dem Morden, und nach dem Abzug der Armee gelingt es ihm zu entkommen. Aber sein Wunsch scheitert an der Unbeugsamkeit der Rechtsregel. Niemand bezweifelt die Wahrheit seines Eides; rechtlich gültig ist aber seine Aussage nur, wenn er

Zeugen hat. Die Kinder, die ihm seine Frau gebiert, sind somit nicht mehr Priester.

Dieses mächtige Pathos, mit dem sowohl Sacharja als seine Richter an der Regel des Gesetzes halten, das hat auch die Kämpfer auf die Mauer begleitet und die Edikte Hadrians erfolglos gemacht.

Und diese Priester, denen alles an ihrem Priesterrecht lag, sollen wir während der „Freiheit Jerusalems" zum mindesten ein volles Jahr in der Stadt herumspazieren lassen, ohne daß sie sich nach dem Tempelplatz umsehen? Wer erzählt hier „die Märchen"?

Fest steht: der Gerichtshof, dessen Entscheid uns hier überliefert ist, hat die strenge Rechtsregel, die von der eroberten Stadt gilt, auf Jerusalem angewandt und alle in der Stadt befindlichen Priesterfrauen für untauglich erklärt. Auch diesen Zeitgenossen galt Jerusalem als erobert, mit allen Schrecken der Eroberung, so gut wie Appian.

Mit dem Namen R. Judan's, eines Lehrers des dritten Jahrhunderts, ist folgender Satz versehen: „Jeder einzelnen Burg, die in Jerusalem war — כל בירה ובירה שהיה בירושלם — war es nicht bestimmt, in weniger als 40 Tagen erobert zu werden," Midr. r. zu Klgl. 2, 3.[1]) Dieser Satz steht nicht unter Stoffen, die sich auf das Jahr 70 beziehen,[2]) sondern gehört zu denjenigen Stoffen, durch welche das Unglück unter Hadrian dargestellt wird. Wer den Satz anderswohin schiebt, weil er an der Stelle, wo er sich befindet, nicht passe, muß es auf Grund seines bessern Wissens über den Verlauf der Dinge thun, streicht damit aber die Meinung der Tradition.

Übrigens stimmt das Bild von den Ereignissen, auf dem der Satz beruht, mit dem, was im Jahre 70 geschah, schlecht. R. Judan denkt sich Burg um Burg nacheinander umstritten und er-

---

[1]) Der Sammler der Katene hat denselben Satz nochmals mit einer Variante unter dem Namen „Pinehas" vor sich gehabt, mit der Zahl 50. Pinehas schöpft nicht selten aus alten Quellen, z. B. aus Hoshaʿja, der um 200 schrieb.

[2]) Von den Kämpfen, durch die Titus die Stadt gewann, wird bei den Rabbinen nicht gesprochen; Simon b. Giora, Johannes von Gischala ꝛc. kommen gar nicht vor, einfach deswegen, weil man nicht von längst vergangenen Kriegen spricht, wenn ein neuer und furchtbarerer Kampf viel näher liegt.

obert. Die „Burgen“ haben anno 70 relativ wenig bedeutet. Das herodeische Schloß ist nicht mehr verteidigt, sondern verlassen worden; auch bei der Einnahme des äußern Tempelhofes tritt die Antonia nicht sonderlich hervor. Daß es bei der erneuten Verteidigung Jerusalems anders stand, ist sehr verständlich. Die Stadtmauer war zwar im Zusammenhang mit der Citadelle an der Westseite erhalten geblieben, doch besaß die Stadt in ihrem damaligen, auf die Westhälfte reducierten Umfang schwerlich einen vollständigen Mauerring, und die Juden waren auf das beschränkt, was sie selbst zur Verteidigung der Stadt während „der Freiheit Jerusalems“ herrichteten. Dafür besaß die Stadt noch das herrliche herodeische Schloß, von dem glaubhaft überliefert ist, daß seine Festigkeit die Bewunderung des Titus erregt habe. Wäre es nicht in den Händen der Juden gewesen, so könnte von einer Verteidigung der Stadt gegen Hadrian überhaupt nicht die Rede sein. Und das zweite mächtige Bollwerk lieferte immer das Viereck des äußern Tempelhofs.[1]) Fragt man skeptisch: was denn Hadrian in Jerusalem noch „zerstört“ oder „belagert“ haben solle, so hat man die Objekte, um die sich's handelt, nicht vor Augen. Schon die Citadelle und das Tempelviereck erläutern vollständig, daß und warum Hadrian eine Zerstörung der Stadt aufgenötigt wurde. Denn beide ließen sich, wenn sie ernsthaft verteidigt wurden, nicht niederlegen ohne weitgehende Zerstörungen, wie denn die Citadelle notorisch nur als Ruine in den Neubau von Aelia eingefaßt worden ist.[2])

---

[1]) Da Jerusalem von 70—130 Garnisonstadt der Legion und ihrer Auxiliaren war, glaube ich meinerseits auch nicht daran, daß die Antonia in dieser Zeit nur ein Schutthaufen gewesen sei. Es ist nicht die Weise der römischen Offiziere, eine Feste von der Solidität der herodeischen Antonia unbenutzt verkommen zu lassen.

[2]) Der Kirche galt der Rest des herodeischen Schlosses als Davids Turm. Aber schon der Pilger von Bordeaux sagt nur: patet locus, ubi David palatium habuit. Er würde anders sprechen, wenn er die drei mächtigen Türme noch vor sich gehabt hätte. Seit Jerusalem Aelia wurde, ist es bis auf die Zeit Konstantins, soweit wir wissen, nicht mehr belagert worden. Also ist die Citadelle nach 70 vor 136 zerstört worden, und die Quellen sagen ja auch wann: neben κατέσκαψε τὴν Ἱεροσόλυμα bei Appian steht Chrysostomus: τὰ λείψανα τῆς πόλεως ἐφανίσας, adv. Jud. 5, 11. Für das Gesamtbild von Gregorovius ist es nicht nebensächlich, daß er sich über die Citadelle wunderlich getäuscht hat: „Die drei herodeischen Türme hat ohne Zweifel Hadrian nach dem Ende des Krieges als die Akropolis der Aelia

Wir wissen auch, was die Stadt zu Fall brachte. Diesmal war's nicht der Hunger, sondern der Durst. „Einer der Großen Jerusalems sagte zu seinem Knaben: gehe, bringe mir Wasser, und wartete auf ihn oben auf dem Dache, und er kam und sagte zu ihm: ich habe kein Wasser gefunden. Er sagte zu ihm: wirf deinen Krug vor mir auf den Boden, und er warf ihn vor ihm herab, und er warf sich selbst vom Dach herab und fiel und starb, und seine Glieder wurden mit den Scherben vermengt." „Es sagte Abba bar Kahana: an der Wasserleitung, welche von den Chanujoth kam, stellten sich die Belagerer auf und schütteten sie zu. Brachte ein Mann seinen Knaben zur Wasserleitung, so fand er kein Wasser, und es klebte die Zunge an seinem Gaumen vor Durst," Midr. r. zu Klgl. 4, 4. Im Jahre 70 hat es Jerusalem nicht an Wasser gemangelt.[1]) Den Verdacht abzuweisen, als hätten wir's mit freien Phantasiestücken zu thun, dazu reicht die Aussage der Zeitgenossen hin. Juda b. El'ai hat von einer Quelle oder einem Teich, nach dem Zusammenhang in oder bei Jerusalem — יורדת הצלמון, der Name ist leider dunkel[2]) — gesagt: Das Wasser zur Besprengung der Unreinen dürfe dort nicht geholt werden; denn „sie hat getrogen in der Stunde des Krieges. Sie erwiderten ihm: alle Wasser, die Gott erschaffen hat, trogen in der Stunde des Krieges," Tos. Para 9, Z. 637, 37. Der Krieg, den diese Leute mit erlebt hatten, ist derjenige Hadrians; in diesen fällt ein Sommer, in dem alle Quellen versiegten, und das Wort Judas deutet an, daß das Vertrocknen des Wassers, das er im Auge hat, zum Unglück der Juden mitwirksam war.

Was machte Hadrian mit dem Tempelplatz? R. Tanchuma

---

ausbauen lassen. Noch heute (!) dienen jene Türme als türkische Citadelle Jerusalems. Die Franken nennen sie die Davidsburg," l. c. p. 497. In Wahrheit ist der Hippikus und die Mariamme bis zum letzten Stein verschwunden, und vom Phasael existiert nur ein Stück seines massiven Sockels, und auch dieses ist seiner Bekleidung beraubt. „Patet locus ubi habuit palatium" auch heute noch, wie schon unter Konstantin.

[1]) Jos. sagt, der Siloah sei im Sommer 70 besonders wasserreich gewesen, b. 5, 9, 4. 410.

[2]) Ich weiß nichts beizuziehen als die jedenfalls ein Mißverständnis enthaltende Σολομῶνος κολυμβήθρα auf der Ostseite des Tempelberges, Jos. b. 5, 4, 2. 145, nach meiner Meinung, die Quelle in der Grotte am Berghang. cf. Zur Topographie Palästinas p. 103.

hat das Wort Pred. 3, 5 vor sich: „es giebt eine Zeit, Steine wegzuwerfen und eine Zeit, Steine zu sammeln.“ „Was ist das „Zeit, Steine wegzuwerfen?“ Das ist die Zeit, da Hadrian, zermalmt seien seine Gebeine, heraufzog, und die Steine des Tempels zerschlug, und „die Zeit, Steine zu sammeln,“ das ist die Zeit, wo der Heilige, der gelobt ist, ihn bauen wird,“ Midr. r. zu Deut. par. 3.

Das Heranwachsen dieses Geschichtsbildes wäre auch dann nicht unverständlich, wenn nichts weiter geschehen ist, als was wir bereits kennen. Die Lehrer des 3. und 4. Jahrhunderts haben die Mischna vor sich: „Die Stadt wurde gepflügt;“ „T. Rufus hat den Tempel gepflügt.“ Sie wissen, Aelia besteht als griechische Stadt seit Hadrian. Daran schlösse sich leicht die Vorstellung: er hat den Tempel zerstört. Nur ist auf der andern Seite zu bedenken: daß Vespasian den Tempel zerstört habe, ist für die Synagoge eine notorische Thatsache, und die Jahre 70 bis 130 sind ihren Lehrern kein unbekanntes Gebiet. Da stehen ja die großen Autoritäten, mit deren Worten sie sich beständig beschäftigten, und von denen sie recht wohl wußten, daß sie nicht mehr in Jerusalem gelehrt haben. Dennoch tritt mit aller Präcision der Satz auf: Hadrian war nicht nur der Mörder ungezählter Myriaden, sondern auch ein Zerstörer des Heiligtums.

Zu Klagel. 2, 2, wo noch heute die Stücke über Bittir stehn, haben schon der Patriarch Juda in der Zeit Mc. Aurels und der Tiberienser Jochanan in der folgenden Generation die Schläge aufgezählt, die Israel getroffen haben. Rabbi kam nicht so weit wie Jochanan, denn er „war nahe bei der Zerstörung des Hauses,“ und die Alten unter seinen Zuhörern fingen zu jammern an, Midr. r. zu Klgl. 2, 2 und jer. taan. 4, 7. Die Genealogie des Patriarchenhauses: Gamaliel (II), Simeon b. Gamaliel, Juda, gehört zum Gemeingut aller Tradition, ebenso daß schon Judas Großvater, Gamaliel, erst nach der Zerstörung des Hauses lehrt. Wenn der Schreiber jenes Satzes doch sagt: Rabbi war ihr nahe, hat er denn eine andere Vorstellung als Tanchuma?[1])

Die Entscheidung liegt bei den Zeitgenossen. „R. Jose hat gesagt: 52 Jahre bestand Bittir nach der Zerstörung des Heilig-

[1]) Über den Fluch Jochanans und Judans gegen Palmyra, das sich an beiden Zerstörungen des Tempels beteiligt habe, siehe Zur Topogr. Pal. 138.

tums, und warum ging es unter? weil sie nach der Zerstörung des Heiligtums Lampen anzündeten," jer. taan. 4, 7.[1]) Die Beweiskraft der Stelle ist dadurch geschwächt, daß die falsche Zahl 52, die im Seder olam auf den Krieg des Quietus bezogen ist, jedenfalls nicht von Jose stammt. Das berechtigt aber nicht, den zweiten Teil des Satzes nach dem Kanon auszulegen, so häufig man sich denselben immer noch gestattet, daß auch der gröbste Unsinn bei der Deutung rabbinischer Sätze verwendbar sei. Hat wirklich ein Rabbiner gesagt, daß Bittir um deswillen unterging, was 50 Jahre früher geschah? und was hat es für Sinn, daß man sich im Jahre 70 am Untergang des Tempels gefreut haben soll? Die Leute, die die Lampen anzünden, sind dieselben, die untergingen; d. h. der Schreiber dieses Satzes hat dieselbe Vorstellung wie Tanchuma und läßt den Fall Bittirs einer Zerstörung des Tempels auf dem Fuße folgen. Im Jahre 133 oder 134 ist es auch nicht unverständlich, daß Simeon und seiner Umgebung der Fall des Tempels nicht sonderlich zu Herzen ging. Der König war nicht mit Jerusalem gefallen, war vielmehr in der Burg von Bittir noch unbezwungen, immer noch siegesgewiß, immer noch bereit, die momentanen Verluste leicht zu verschmerzen, weil das, was in Bälde kommen wird, alles wieder gut machen muß. Hat Jose gesagt, Gott habe diesen Übermut gestraft?

So, und soweit ich sehe, nur so, ist dem Satz eine Erklärung gegeben, die ihn Jose's würdig macht.[2])

„Simeon b. Jochai hat gesagt: als Hadrian ins Allerheiligste eindrang, da überhob er sich und lästerte Gott," Midr. r. zum Exod. par. 51. Hat Simeon dies wirklich gesagt, dann hat Hadrian ein Tempelhaus in seine Gewalt gebracht.

Meines Wissens ist dies die einzige Stelle, die bestimmt die Anwesenheit Hadrians beim Heere verlangt. Alles andre, was ihm die Rabbiner, die sich nicht auf die Namen der römischen Offiziere und Beamten einlassen, sonst zuschreiben, beweist seine

[1]) Der Midr. r. giebt den Satz ohne Aufschrift.

[2]) Der Satz war schon für den Sammler, vielleicht schon für seine Vordermänner, ein unlösliches Rätsel. Zu seiner Interpretation wurde eine Geschichte von bösen, gewaltthätigen Ratsleuten in Jerusalem erfunden. Vielleicht ist an demselben nur das 50 unecht. Der Satz: „zwei Jahre hielt sich Bittir nach der Zerstörung des Tempels," wäre mit den übrigen Angaben wohl vereinbar.

eigne Gegenwart nicht.[1]) Mit dem inschriftlichen Material läßt sich der Titel des Fragments weder widerlegen noch bestätigen. Da es kein „drittes Jahr" der Freiheit Jerusalems giebt, kann die Eroberung, wenn 132 als erstes Kriegsjahr angesetzt wird, noch auf 133 fallen. Es ist nicht beweisbar, daß Hadrian damals nicht mehr in Syrien gewesen ist.

Bei der Tosefta fällt das Bedenken, das an dem weiten Wege haftet, den diese Fragmente bis zur Katene zurücklegen mußten, weg. Auch die Tosefta giebt ein Wort Jose's über den Untergang des Tempels. Es wird die Frage erläutert, wie man am Sabbath den Tisch abräume; nach dem Hause Hillels hebt man die Knochen und die Schalen der Früchte weg, nach dem Hause Schammais die Tafel, auf der die Mahlzeit hereingebracht und auf den Tisch gesetzt wurde. Sacharja, der Sohn des Euptolemos[2]) machte es anders: er warf die Reste hinter den Speisediwan. Diesen Sacharja hat Jose genau gekannt und ihm einen wichtigen Anteil am Untergang Jerusalems zugeschrieben. Denn es ist daran die Bemerkung gehängt: R. Jose hat gesagt: „Die Demut des Sohnes des Euptolemos, sie hat den Tempel verbrannt," Tos. Sabb. 16, Z. 135, 12.[2])

Nicht wegen irgendwelcher Sünden, sondern wegen seiner Gelassenheit, mit der er sich sanftmütig und demütig bog, maß

---

[1]) Ist die Stiftung der *πανήγυρις* an der Terebinthe Hadrians That, so macht auch dies seine persönliche Anwesenheit wahrscheinlich. Der Gedanke ist so raffiniert, daß er einen Kenner der Verhältnisse voraussetzt. Was wußte man in Rom von der Terebinthe und von dem Wert, den sie für Israel besaß?

[2]) Überliefert ist אבקולס mit den Varianten אבטולס und אביקולס. Daß der Name griechisch ist, ist deutlich; ebenso deutlich, daß er das Los zahlreicher griechischer Worte teilt und verdorben ist. Vgl. Tos. Sheb. 4, Z. 67, 21. Jose sagt: es gab Zeugnis אבטולמוס im Namen von 5 Presbytern. Tos. Erub. 3, Z. 141, 22: es gab אבטולס Zeugnis im Namen von 5 Presbytern. Beide Sätze sind genau parallel, und der Name ist derselbe. An der ersten Stelle ist er intakt: *Εὐπτόλεμος* (nicht Ptolemaeus, wie Levy liest). Nun sind aber ט und ק einander zu nah, als daß die Trennung beider Namen wahrscheinlich wäre. Wie es sich mit dem ebenfalls verdorbenen אפיקולוס Tos. Chull. 7, Z. 509, 21 verhält, können wir beiseite lassen. Daß das griechische Wort dort ein Name ist, ist nicht zweifelsfrei. l könnte dort aus n stammen: אפיקינוס = *ἐπικοινῆς* „gemeinsam". Für uns von Bedeutung ist, daß über die Zeit des Euptolemos kein Zweifel sein kann. Diese „Bezeugungen" gehören in die Periode von Jabne.

Jose Sacharja den Brand des Tempels zu. Wäre Sacharja im gegebenen Moment zornig geworden, hätte er schärfer, mutiger gehandelt, so stände der Tempel heute noch; daß das Joses Meinung war, das steht fest.

Soll er dabei an das Jahr 70 denken? dann hätte er von den Vorgängen des Jahres 70 ein sehr genaues Bild, da er Sacharja recht gut kennt, wie auch mit aller Präcision festgestellt werden kann, in welcher Weise er die sabbathliche Tafel abräumte. Sein Bild wäre jedoch von dem des Josephus völlig verschieden. Im Lauf der Dinge, wie ihn Josephus darstellt, wird niemand den Moment aufzeigen, wo die Entscheidung bei einem Rabbiner stand und dieser mit unzeitiger Demut alles verderben konnte.

Anders steht es schon im Jahre 132, wo die alten festgefügten Autoritäten, die priesterliche Hierarchie, der Rat, die alten Häupter des Hauses Hillel und Schammai verschwunden waren, wo freilich wieder ein Hoherpriester und ein König geschaffen wurden, doch erst geschaffen wurden, so daß die eingreifendsten Entscheidungen mit Notwendigkeit den Rabbinen zufielen. Ihr Urteil stellte fest, ob der Hohepriester legitim, der König dem Gesetz und der Verheißung gemäß, und die Tage des Himmelreichs gekommen seien, und was alles geschehen müsse, damit der Ausgang ein günstiger sei. Im Blick auf diesen Geschichtslauf ist es gar nicht unverständlich, daß Jose nachher sagte: hätte doch Sacharja nicht nachgegeben, so wäre alles anders gekommen.

Übrigens hat Sacharja nicht vor dem Jahre 70 gelebt. Die kleinen Differenzen zwischen „dem Hause Hillels“ und „dem Hause Schammais“, über die in der Tosefta verhandelt wird, also z. B. die Frage, wohin man den Knochen, der vom sabbathlichen Mahle übrig bleibt, lege, gehen nicht die alten Schulhäupter an, nicht Hillel und Schammai selbst, sondern beziehen sich auf die Generation von 70—130, wo die Abweichungen in der Sitte, die zwischen den beiden Hauptgruppen der Lehrer bestanden, als störend empfunden wurden und ein starkes Bedürfnis nach Ausgleichung und Regelung der Sitte bis in alle Kleinigkeiten hinein hervorgetreten ist. Das wird dadurch bestätigt, daß wahrscheinlich der Vater Sacharjas in der vorangehenden Generation unter Domitian als Zeuge für die ältere Tradition auftritt. Das „wahrscheinlich“ rührt doch nur daher, daß die Schreiber mit seinem griechischen Namen nicht zurechtgekommen sind.

Die Griechen sagen dasselbe. Ich citiere nur den, dem Gregorovius so großen Glauben erwies, daß er auch aus seinem Schweigen Schlüsse zog.[1]) Es ist der Anonymus, von dem wir die Nachricht über die Bauten Hadrians in Jerusalem haben. Er fängt mit den Worten an: „Nachdem Hadrian den Tempel der Juden in Jerusalem niedergerissen hatte," Chr. pasch. 1, 474. Dieser Mann wußte in Jerusalem gut Bescheid, und hat, was er uns über die Theater und die Tempel Jerusalems erzählt, nicht von den Juden gehört. Allerdings: die Anfangsworte eines Fragments sind nie so sicher, wie sein Hauptteil. Doch die Thatsache besteht: ehe dieser Mann Hadrian seine Prachtbauten in Aelia aufführen läßt, läßt er ihn den Tempel zuerst niederreißen.[2])

Da ein „freies Jerusalem" ohne Heiligung des Tempelplatzes nicht denkbar ist, so müssen sich, sollen sich die Nachrichten über seine Freiheit, seine Verteidigung und seine Eroberung halten, ihnen auch Angaben über das Heiligtum zugesellen. Sie kommen uns aber thatsächlich entgegen und zwar unter dem Namen der Zeitgenossen, und bringen die Frage, was denn diese „Zerstörung" zerstört haben soll, vollends zur Ruhe, schließen aber auch die Gründung von Aelia im Jahre 130 aus. Ob damals überhaupt gegründet wurde, wissen wir noch nicht; wurde gegründet, so entstand damals das, was anno 133/34 zerstört worden ist.

---

[1]) Gregorovius p. 502: Der Zeustempel auf dem Tempelhof könne nur kleine Dimensionen gehabt haben; denn er fehle im Verzeichnis unsers Fragmentisten. Die Angabe ist falsch; er sagt ja, was Hadrian aus den ἀναβαθμοί = מעלות gemacht habe.

[2]) Der Gegenzeuge soll Dio sein. Nun ist es aber falsch, das jämmerliche Excerpt ohne weiteres als Dio zu citieren, zumal der in Frage stehende Satz notorisch den christlichen Schreiber zeigt: „Als er aber — worauf sich das „aber" bezieht, ist nicht erkennbar, denn wir haben nicht einmal das Excerpt unversehrt; es geht ein Loch voran, über dessen Größe und Inhalt sich nichts sagen läßt — in Jerusalem eine Stadt statt der zerstörten — von wem zerstört? — gründete, die er Aelia Capitolina nannte und an der Stelle des Tempels Gottes — das schrieb Dio nicht — dem Zeus einen andern Tempel errichtete, erregte sich kein kleiner noch kurz dauernder Krieg." Allen konkreten Angaben des Epitomators schenke ich Glauben; was er Thatsächliches giebt — es ist verglichen mit der Masse nichtssagender Sätze wenig — hat die Zuverlässigkeit Dios. Wie man aber einen Bericht als Orakel über die Ursachen des Krieges verwenden kann, in welchem der messianische König nicht mit einer Silbe vorkommt, ist mir nicht verständlich.

III. Die Anfänge der Bewegung.

1. Der gesalbte König.

Simeon b. Gamaliel hat gesagt: „Fünfhundert Schulen waren in Bittir und die kleine unter ihnen hatte nicht weniger als dreihundert Knaben, und sie sagten: wenn die Feinde über uns kommen, ziehen wir mit diesen Schreibstiften aus, und stechen ihnen die Augen aus. Und als die Folgen der Sünden reif waren, da rollte jeder sein Buch zusammen und verbrannte es, und von ihnen allen blieb ich allein übrig, und er sagte von sich selbst den Spruch (Klgl. 3, 5): mein Auge thut mir weh ob der Töchter meines Volks," jer. taan. 4, 8.

Hier ist abgesehen von den Zahlen, auch die Ortsangabe „in Bittir" ein Eindringling, der den spätern kenntlich machen soll, von welchen Ereignissen die Rede sei. Simeon b. Gamaliel beschrieb nicht die Stimmung Bittirs, sondern diejenige des Volks. Sonst ist aber hier der Kontrast zwischen dem trunkenen Jubel des Anfangs und dem tragischen Ende für meine Empfindung so ergreifend dargestellt, daß mir das Wort eines Zeitgenossen würdig scheint. Die späteren hätten Simeon b. Gamaliel nicht mehr für seine eigne Person zum Zeugen für den alle Besonnenheit erstickenden Übermut des Anfangs gemacht.

Der Schlüssel zu diesem triumphierenden Siegesjubel vor dem Kampf liegt darin, daß Simeon die messianischen Prädikate beigelegt worden sind. Das war um 180 in Sepphoris noch notorisch. Vom Patriarchen überliefert Jochanan das Wort: es tritt Kokab aus Jakob hervor (Num. 24); lies nicht Kokab, sondern Koseb, Midr. r. zu Klgl. 2, 2. Damit ist bewiesen, daß der Stern der Weissagung Bileams Juda und seine Zeit noch sehr bestimmt an den König Simeon erinnert hat.

Nun ist gewiß, daß auch der größte kriegerische Mut und Erfolg nicht hinreichte, um Simeon den messianischen Namen zu

verschaffen. Was der Christus sei, stand in der Schrift; darum hatten hier die Schriftgelehrten zu sprechen. Hätte er das Zeugnis der Schriftgelehrten nicht für sich gehabt, so wäre er nie zum Christus geworden, und falls er doch solche Ansprüche erhoben hätte, so gewiß gescheitert, als Theudas und andere. Es fehlt das Zeugnis nicht, daß ihn die Rabbinen bestätigten. Simeon b. Jochai hat gesagt: „Als R. Akiba den Bar Koseba sah, sagte er: dieser ist der Christus," Midr. r. zu Klgl. 2, 2 und jer. l. c.

Akiba's Beitritt bedeutete den seiner Schule, zugleich aber noch viel mehr. Man wird ihm unbedenklich die entscheidende Stimme beimessen dürfen, schon seines Alters wegen. 120 Jahre war er alt, sagt die Tradition. Ich verbürge mich keineswegs für diese Ziffer, ebensowenig wie für die 120 Jahre Jochanans b. Sakkai oder Simeons Sohn des Klopas.[1]) Aber das sagt uns diese Zahl für alle drei Männer, nicht nur, daß sie ein hohes Alter erreichten, sondern daß sie von ihren Zeitgenossen die einzigen noch lebenden gewesen sind. Akiba gehörte noch zu den „alten Presbytern", die einen beträchtlichen Teil ihres Lebens in Jerusalem vor 70 verlebt hatten und mit den großen Autoritäten der flavischen Zeit in beständigem Verkehr standen. Ehe Akiba gesprochen hatte, war die Frage noch offen; nachdem er gesprochen hatte, machte auch Jochanan b. Turtha mit seiner Antwort: „Akiba, Gras wird aus deinen Kinnladen wachsen, bevor der Sohn Davids gekommen sein wird," das Volk in seiner Gewißheit nicht mehr unsicher.

Auch selbständige Schriftgelehrte, die nicht Akiba als ihrem Meister verbunden waren, traten ihm bei. Eleasar von Modi'in erscheint, wo er in der Halacha genannt wird, als selbständige Autorität, als Träger eigner Kenntnis des Gesetzes, zu Akiba etwa in ähnlichem Verhältnis stehend, wie früher Tryphon. Auch er stand bis zum Schluß, bis alles zu Grunde ging, neben Simeon. R. Sacharja, Sohn des Euptolemos, gehörte nicht zum „Hause Hillels", sondern hat seine eignen Heiligkeitsregeln, hat aber, da er nach Joses Meinung durch seine Sanftmut die Katastrophe herbeigeführt hat, jedenfalls nicht protestiert.

Das oben citierte Wort Simeons b. Gamaliel zeigt, daß sich

---

[1]) Auch in solchen Kleinigkeiten zeigt sich lehrreich, wie nahe sich damals Synagoge und Kirche noch stehn.

auch das Patriarchenhaus dem Könige unterstellt hat. Freilich hatte Simeon, der sicher nicht der älteste Sohn Gamaliels war, damals noch keine führende Stellung. Er tritt erst nach der Verfolgung als leitender Mann hervor.[1])

Was wir von Akibas Ende wissen, läßt nicht erkennen, daß er Simeons Erhebung auf den messianischen Thron als Verirrung verworfen hätte. Er stirbt, durch die Ereignisse nicht erschüttert, sondern in freudiger Ruhe. „Ich habe ihn geliebt mit meinem ganzen Herzen," auch die Zeit, da er dem messianischen Könige diente, fällt ihm unter diese Beurteilung. Es ist aber zu berücksichtigen, daß Simeon, als Akiba starb, wahrscheinlich noch lebte, und es läßt sich nicht ermessen, wie lange die Hoffnung sich an ihn klammerte, da ja Gottes Allmacht auch die höchste Not plötzlich wenden konnte.

Der Glaube, den alle die Männer, welche die Tradition formieren, ihm erwiesen haben, zeigt sich in der Art, wie er beurteilt wird. Nach dem schlimmen Ausgang wird er natürlich abgelehnt; das sicher echte „Bar Kokaba" verschwindet, und das ebenso sicher ihm nachgebildete, schwer enttäuschte „Bar Koseba" tritt an seine Stelle. Die Münzen, die seinen Namen tragen, dürfen zu religiösen Zwecken nicht verwendet werden aus religiösen Bedenken, während doch diejenigen Jannais und des Herodes erlaubt bleiben, Tos. Maas. sh. 1, Z. 86, 22. Akibas Wort, das ihn den Christus nennt, wird von Simeon b. Jochai nur deswegen tradiert, um die Einrede Jochanans b. Thurtha anzuschließen, welche zeigen soll, daß die Weisen wenigstens zum Teil den Ausgang voraussahen. Und dennoch findet sich in der palästinensischen Litteratur kein einziges Wort, das rund und offen sein Königtum als eine Verirrung wertete. So lebhaft der Pragmatismus, der auf dem Vergeltungsgedanken beruht und für das Unglück in der Sünde die Begründung sucht, zur Anwendung kommt: nie wird gesagt: wir litten deshalb, weil wir Ben Koseba zum König machten, sondern es wird aus dieser und jener nebensächlichen Verfehlung des Königs oder des Volks hergeleitet, daß die Strafe kam. Auf dem Simeonsberg spielten sie am Sabbath Ball, darum ging er

[1]) Vor der Verfolgung sind die Söhne Gamaliels, welchen die Ehre, die das Patriarchenhaus empfängt, erwiesen wird, Juda und Hillel. Diese scheinen nach der Verfolgung nicht mehr vorzukommen, vgl. Tos. Sabb. 7, Z. 118, 28. Moed Kat. 2, Z. 231, 16.

unter. In Bittir fasteten sie nicht, sondern zündeten die Lampen an, trotzdem der Tempel verwüstet war. Für die galiläischen Orte werden Zauber, Parteiung, Dirnen genannt, als das, was sie ins Verderben brachte. Es kommt nie zu einem runden ganzen Bruch mit jenen Vorgängen. Damit hätten die Männer, die hier reden, sich selbst beschuldigt und verurteilt. Im Grunde war's doch recht, was sie thaten, hätte nur Simeon nicht getrogen, und wäre nur dies und das nicht geschehen.

Sowie Simeon als messianischer König anerkannt war, war ihm unbedingter Gehorsam gesichert. Er handelte ja in Gottes Namen, und der ganze Ernst und Eifer, mit dem die Gemeinde Gott dienen wollte, übertrug sich auf ihn. Der Kriegsführung konnte das nur zu gute kommen; man denke an die unschönen Dinge, die uns Josephus aus der Vorbereitungszeit zum Krieg gegen Nero aus Galiläa erzählt, an das Intriguenspiel zwischen ihm und Johannes von Gischala und Justus von Tiberias und Simeon b. Gamaliel (I) von Jerusalem, aller gegen alle. Nun war dem Volk ein Haupt gegeben, das in Gottes Namen Gehorsam verlangte und empfing. Dem entsprach jedoch auf Seite des Königs die Verpflichtung, daß er ohne Sünde im Gesetz Gottes wandle. Wir haben auch zwei Nachrichten, die uns zeigen, wie er seine Macht dazu verwendete, damit das Gesetz pünktlich erfüllt werde.

„R. Juda (b. El'ai) hat gesagt: wer sich künstlich eine Vorhaut gab, muß nicht beschnitten werden, weil für ihn Lebensgefahr damit verbunden wäre. Sie sagten: viele wurden in den Tagen Ben Kosebas beschnitten und erhielten Kinder und starben nicht," Tos. Shabb. 15, Z. 133, 11. Alle Apostaten, die in die Gewalt des Königs kamen, wurden somit zum zweitenmal beschnitten. Das gehörte zu seinem königlichen Amt, daß solcher Abfall beseitigt werde.

Die parallele Nachricht giebt uns Justin: „Nur von den Christen hat Bar Kochaba befohlen, daß sie schwer gemartert werden, wenn sie nicht leugneten, daß Jesus der Christus sei und ihn nicht lästerten," Ap. 1, 31.

Auch diese Nachrichten zeigen, daß er eine Periode der Macht erlebt hat. Sie ergeben nicht das Bild eines „Brigantenführers", um mit Josephus zu sprechen, der von seiner Höhle aus, oder wie Eleasar, der Erbe des Galiläers Juda, von Masada aus gegen

die Regierung kämpft. Sein Machtbereich erstreckt sich über die Judenschaft hinaus und erreicht auch die Apostaten und Christen. Spricht er Recht, wie es dem Könige geziemt, so geschieht es zweifellos in allen Formen des Gesetzes. Die 70 Ältesten sitzen neben ihm, so gut wie neben Mose, und die Blüte der Schriftgelehrsamkeit gehört zu seinem Synedrion.

Eins wissen wir dadurch: im befreiten Jerusalem gab es für die Christengemeinde keinen Raum. In der Geschichte der Kirche von Jerusalem machten diese Jahre einen tiefen Einschnitt. Es kam nochmal, noch dringlicher als in den sechziger Jahren, die Zeit, wo es galt: „Seht ihr den Greuel der Verwüstung am heiligen Ort, so flieht."

2. Der Hohepriester.

Auch dem Hohenpriester hat Simeon neben sich seinen Platz gegönnt, wie es das Gesetz verlangt. Das beweisen die Münzen, auf denen nicht nur sein Name, sondern auch der des Priesters Eleasar steht.

Den Priester ließ Gregorovius ganz verschwinden; denn zum Ansatz: „Aelia seit 130" paßt er nicht. Der Priester ist nichts ohne den Tempel, da seine Autorität nicht an seiner Person haftet, sondern an seinem Amt, und er zur Vollziehung seines Amtes des Heiligtums bedarf. Dagegen zum Wort Simeons b. Jochai, der Hadrian ins Allerheiligste gehen läßt, paßt es vortrefflich, daß wir beim König auch den Priester finden, somit auch ein Allerheiligstes.

Wir haben eine bestimmte, gesicherte Nachricht von ihm, bestimmter als alles, was uns über den König Simeon erzählt wird.

Der größte Tag in der Amtsführung des Hohenpriesters war der Versöhnungstag, an welchem er das Allerheiligste mit dem Blut betrat. Er ging in den leinenen Priesterkleidern hinein; kam er heraus, so badete er sich und zog „seine" Kleider an und brachte darauf die Brandopfer dar. Die Regel sagt nun: daß die Tempelkasse 30 Minen für den hier genannten Rock auswerfe; wolle der Hohepriester mehr darauf wenden, so bestreite er es aus dem eigenen Vermögen. Darauf folgt ein Bericht über den Hohenpriester Ismael b. Phiabi, dem seine Mutter einen weit teurern Rock gab. Und ein Fall mit R. Eleasar b. חרסות (Var. חרכום), dem seine Mutter einen Rock von hundert Minen machte und er

ging hinauf (auf den Aufstieg am Altar), um das Opfer darzubringen auf dem Altar, und es hießen ihn seine Brüder, die Priester, herabkommen, weil das Kleid ihn zu wenig deckte (der durchsichtigen Feinheit des Gewebes wegen), Tos. joma 1, Z. 182, 25 ff.

Der kultische Akt, um den es sich handelt, ist vollständig deutlich. Es ist Versöhnungstag; der Hohepriester ist bereits im Tempel gewesen und hat die Blutsprengungen vollzogen. Er hat sich umgekleidet und geht nun in seinem Gewand hinauf zum Altar, wo ihm die Brandopfer gereicht werden, die er auf den Altar zu werfen hat. Da findet die Unterbrechung des Aktes statt: Der Rock ist zu fein!

Ein Hoherpriester Eleasar b. Charsom findet sich vor 70 nicht, obwohl wir über die Reihe der Hohenpriester vor dem Tempelbrand durch Josephus nicht schlecht unterrichtet sind. Zu dieser negativen Instanz kommt die positive. Die Tradition versetzt ihn unzweideutig in die Zeit Hadrians durch drei verschiedene, aber wohl zusammenstimmende Nachrichten, unter denen ein Wort eines Zeitgenossen steht. Der Verlust des kaiserlichen Berglandes wird beklagt: 10000 Dörfer waren auf demselben, und 1000 derselben gehörten R. Eleasar b. Charsom, und dem entsprechend 1000 Schiffe auf dem Meere, Midr. r. zu Klgl. 2, 2. Die Zahlen fallen selbstverständlich weg; wichtig ist dagegen, daß Eleasar als überaus reich erscheint, und zwar auf dem Bergland, ehe dasselbe verloren ging, und all dieser Reichtum — das ist die unzweideutige Meinung der Stelle — ging durch Hadrian zu Grunde. Dazu kommt die Liste der zehn Zierden Israels, die Gott weggerafft hat: in der einen derselben stand Eleasar Charsana, sicher kein andrer als Eleasar b. Charsom oder b. Charsuth.

Endlich noch das Wort Judas b. El'ai: „Der Trauernde zerreißt den Rock oben, nicht unten an den Seiten. Juda b. El'ai hat gesagt: in den Tagen des Charsom zerrissen sie den Rock unten. Sie sagten ihm, die Stunde der Todesgefahr ist kein Beweis," Semach. 9.[1])

---

[1]) Man muß von diesen Dingen zuerst den Staub verfehlter Exegesen in Menge abwischen. Vgl. z. B. Kohuth im Aruch: Charsom sei „Krösus", während er doch gleichzeitig sieht, daß das hebr. חרסום vom aramäischen חרסנא nicht trennbar ist. Da daneben weiter בן חרסות und בן חרסום stehen, ist es gewiß, daß wir einen Beinamen vor uns haben. Ich habe

Hier ist deutlich: 1. Die Tage des Charsom werden mit der Verfolgungszeit zusammengefaßt. Er fällt zusammen mit der Katastrophe unter Hadrian. 2. Er giebt der Zeit ihr Gepräge. Die Tage, die damals verlaufen, sind seine Tage. Ein Rabbiner war er also nicht. Von einem einzelnen Lehrer wird nie gesagt: die Zeit sei „seine" Zeit. Charsom ist vom aramäischen Charsana nicht zu trennen und dieses ist überliefert als Beiname Eleasars. Von „den Tagen des Hohenpriesters" zu sprechen hat vollen Sinn.[1])

Der Versöhnungstag, den er gefeiert hat, ist derjenige des Jahres 132 oder 133. Das Zeugnis für denselben hat urkundlichen Wert. Die „Fälle" der Tosefta sind nicht erfunden, sondern tradiert, und auch wenn wir von ihren Gewährsmännern absehen und nur ihren Redaktor ins Auge fassen: seine Citate gehen nicht über Rabbi und seinen Kreis hinab. Sagt Harnack: der Tempel in Jerusalem unter Hadrian sei „eine späte Legende" (Chronol 1, 427), so ist „spät" hier jedenfalls unrichtig. Ist's eine Legende, so ist's die Legende des zweiten Jahrhunderts, die Legende der Männer, die zur Hadrianschen Not so standen, wie Eusеb zu derjenigen Diokletians, und nicht einmal diese Formel entspricht ganz der Stellung der Zeugen, da auch Juda b. El'ai unter ihnen ist: es ist die Legende der Zeitgenossen.

Liegt im Vorgang selbst etwas Legendenhaftes? Zwei Dinge führt er uns vor: auf der einen Seite maßlose Pracht und Stolz des Hohenpriesters, der sich den Rock nicht kostbar genug machen kann, auf der andern Seite die regsame Sorge der Priesterschaft, daß das Gesetz ja nicht übertreten werde, welches sittsame Bedeckung des Leibes beim Altar verlangt. Der überströmende Stolz und Übermut paßt zum trunkenen Siegesjubel im befreiten

---

bereits ausgesprochen, daß nach meiner Meinung חרס = Krätze verdächtig in der Nähe liegt.

[1]) Daß in seinen Tagen der Rock nicht oben, sondern höchstens unten zerrissen wurde, erlaubt eine doppelte Fassung. Der Sammler von Semachoth scheint an das Bestreben zu denken, die Trauergebärde geheim zu halten, aus Furcht vor den Heiden. Dann würden die Tage des Charsom über seine Lebenszeit hinaus ausgedehnt. Es liegt vielleicht näher, an den Jubel und die Feierlichkeit der messianischen Tage zu denken, die nicht durch den offenen Trauerbrauch gestört werden soll. Daß die Leute doch noch sterben, konnte man freilich nicht verbieten; aber man konnte anordnen, daß der Rock nicht mehr oben zerrissen werden dürfe, sondern nur so, daß es weniger auffällig war.

Jerusalem; aber auch die stete, eifrige Wahrung der Satzung ist ein notwendiger und wichtiger Faktor bei diesem ganzen Geschichtslauf. Es kam alles darauf an, daß niemand „sündige".

Auch die Feier eines Passahfestes ist für diese Zeit gesichert. R. Jose b. Chalephtha hat das Recht des Priesters, zum Studium der Thora das heilige Land zu verlassen und die damit verbundene Unreinheit auf sich zu nehmen, weiter ausgedehnt, als R. Juda b. El'ai. Dazu wird bemerkt: „sie sagten vom Priester Joseph, daß er sich verunreinigte und zu R. Jose nach Sidon ging," Tos. Abod. s. 1, Z. 461, 8. Hier läßt sich nicht an einen andern Jose denken, als an den bekannten und eben erwähnten Ben Chalephtha,[1]) und der Priester Joseph, der sich seinetwegen zu einem Aufenthalt in Sidon entschloß, um bei ihm zu studieren, lebt unter Hadrian und Antonin. An diesen selben Priester Joseph wurde aber R. Eleasar b. R. Simeon b. Jochai wegen seiner Aussage über das zweite Passah erinnert: „Der Priester Joseph führte herauf den Sohn seiner Tochter, um das kleine Passah zu feiern, und sie sandten ihn zurück, damit nicht aus der Sache eine Pflicht gemacht würde," Tos. pesach. 8, Z. 169, 12.

Auch diese Angabe zeigt die überströmende Begeisterung, mit der man den Kultus neu aufnahm. Der Priester Joseph meldet seinem Enkel: „komm nach Jerusalem; man kann wieder opfern; kannst du auch das große Passah nicht mehr erreichen, so mußt du doch das kleine feiern." Den Männern in Jerusalem wurde es ob diesem Eifer bang; sie dämpften ihn.

Nun steht der Satz über den Priester Joseph auch in der Mischna, und dort in einer ganzen Reihe gleichartiger Fälle: „Nittai aus Thekoa brachte Teigheben aus Bethur (?) und sie nahmen sie nicht an von ihm. Die Alexandriner brachten ihre Teigheben aus Alexandrien, und sie nahmen sie von ihnen nicht an. Die Leute vom Gebirge Zeboim brachten ihre Erstlinge vor dem Pfingstfest, und sie nahmen sie von ihnen nicht an. Der Sohn des Atitos (?) brachte seine Erstlinge aus Babel herauf,

---

[1]) Auch wer den zeitweilig in Sidon lehrenden Jose vom Ben Chalephtha unterscheiden will, kommt mit dem Vorgang nicht aus der Zeit Antonins heraus, weil Tos. Sebach. 1, Z. 479, 28 sich von unsrer Stelle nicht trennen läßt. Dort treffen sich Simeon b. Jochai und Jose in Sidon und besprechen sich über einen Satz Meirs. Statt des unmöglichen מצאני ר' ist zu lesen מצאני ר' יוסי בציידן. יוסי בר' ציידן

und sie nahmen sie von ihm nicht an. Der Priester Joseph brachte seine Erstlinge, Wein und Öl, und sie nahmen sie von ihm nicht an. Auch brachte er seine Söhne und die Söhne seines Hauses herauf, um das kleine Passah in Jerusalem zu halten, und sie ließen ihn zurückkehren, damit nicht aus der Sache eine Pflicht gemacht werde. Ariston brachte seine Erstlinge aus Apamea und sie nahmen sie von ihm an, weil sie sagten: „wer Grundbesitz in Syrien hat, ist, wie wenn er Grundbesitz im Parwar in Jerusalem besäße," Challa 4, 11—13.

Dürfen wir, da der Priester Joseph notorisch zu den Rabbinen der Verfolgungszeit gehört, diese Vorgänge auseinanderreißen? Im Jahre 132 ist diese Aufregung, welche die ganze Diaspora von Alexandrien bis nach Babylonien erfaßt, vollständig durchsichtig. Auch ist zu beachten, daß der Satz, nach welchem Aristons Erstlinge behandelt werden, mit dem Grundriß der Halacha streitet. Hätten ihn wirklich die alten Presbyter vor dem Jahre 70, Simeon b. Gamaliel (I) und Jochanan b. Sakkai, aufgestellt, so wäre die ganze Halacha anders. Diese übersieht zwar nicht, daß in der Davidischen Zeit auch Syrien „bis zum Amanus und Euphrat" Besitztum Israels gewesen ist, hält aber für die nachexilische Zeit fest, daß das Besitztum Israels sich nördlich nicht über Kesib hinaus erstrecke. Dagegen paßt es zum Jahre 132 vortrefflich, daß man damals das ganze Reich Davids für „Land Israels" erklärte und die Erstlinge aus Apamea im Triumph zum Altar geleitete.

Die Nachrichten der Tosefta stehn nicht allein. Zur Darstellung der Zeit Hadrians gehört auch der Satz: „In Kaphar Nimra waren 300 Werkstätten der Weber des Vorhangs für das Allerheiligste" — אורגי פרוכת — Midr. r. zu Klgl. 2, 2. „Den Vorhang weben," das ist nicht ein Geschäft für Jahrzehnte, das macht man, wenn man den Tempel baut, und die große Zahl der Werkstätten soll sagen: mit größtem Eifer und größter Beschleunigung wurde der Vorhang hergestellt.

Die Parallelstelle in jer. taan. 4, 8 spricht nicht vom Vorhang, giebt aber für Migdal Seba'ja die Werkstätten der Weber feiner Leinwand — אורגי פלוס [1]) — etwa um die indu-

[1]) Überliefert ist אורגי פלגס, wobei פלגס jedenfalls verdorben ist, da man weder den *πάλλαξ*, noch den *πέλαγος* weben kann. Levy denkt an פלנס, *φελόνης*, was „Kniehosen" bedeuten soll. Ich halte m. joma 3, 7

strielle Blüte der Zeit zu beschreiben? oder handelt es sich auch hier um den Eifer, mit dem der Tempeldienst neu eingerichtet und die Priesterschaft wieder mit ihren feinen Leinwandkleidern nach dem Gesetz bekleidet wird?

Ehe Bittir unterging, „standen zwei Cypressen — ארזים — auf dem Ölberg, unter der einen vier Buden von Verkäufern von gesetzlich vollkommen reinen Dingen — in denen somit der ganze Apparat der Halacha in Geltung war — unter der andern die Taubenverkäufer, die mit der Menge ihrer Tauben ganz Israel versorgten," Midr. r. zu Klgl. 2, 2.

R. Chanina b. Dosa, ein berühmter Frommer Galiläas zwischen 70 und 130, „sah die Leute seiner Stadt Gelübde und Gaben — נדרים ונדבות — nach Jerusalem hinauftragen. Er sagte: alle bringen nach Jerusalem Gelübde und Gaben und ich bringe nichts hinauf. Was machte er? Er ging hinaus auf die Feldflur seines Dorfes und sah dort einen Stein und meißelte und behieb und glättete ihn und sagte: siehe, ich habe gelobt, diesen nach Jerusalem hinaufzuschaffen. Er wollte sich fünf Arbeiter dingen, aber sie verlangten dafür 50 Seckel, und diese hatte er nicht; da gab ihm der Heilige fünf Engel in Gestalt von Menschen bei und sie brachten ihn und seinen Stein nach Jerusalem, und als er ihnen den Lohn geben wollte, waren sie verschwunden," Midr. r. zu Pred. Anfang.

Gewiß, die Engel sind Legende; damit ist aber das übrige noch nicht als Legende erwiesen. Vielmehr stehen wir vor der Thatsache, daß es für die Rabbinen im Rückblick auf die Zeit Chaninas einen Moment gab, wo jedermann wieder mit größtem Eifer „Gelübde und Gaben" nach Jerusalem brachte, wo der, der nichts hatte, Steine meißelte und schleppte, und man sich nicht verwundert hätte, wenn auch die Engel Steine herbeitrügen. „Geheiligte Steine" besagen aber den Tempelbau, und die aus dem ganzen Land herbeiströmenden Gelübde und Opfer setzen ihn ebenfalls voraus.

Je weiter wir in die Anfänge zurücksehen, um so dürftiger und dunkler werden naturgemäß die Mitteilungen. Es kommen noch die drei Sprichwörter in Betracht, die b. Gittin 55b erhalten sind: „Wegen Kamsas und Bar Kamsas ging Jerusalem zu Grunde; wegen eines Hahns und einer Henne ging das kaiser-

für die heranzuziehende Parallelstelle; vielleicht wäre es am richtigsten, direkt פלוסין zu schreiben: πηλούσιον, ägyptische Leinwand.

liche Bergland zu Grunde; wegen des Schenkels (der Tragstange) einer Sänfte ging Bittir zu Grunde."

Die drei Sprüche auseinanderzureißen, wird nicht richtig sein; sie sind in Form und Inhalt gleichartig gedacht, und nennen die drei großen Verluste der Hadrianischen Zeit: Jerusalem, das konfiscierte Judäa und Bittir.

Einerlei, was sie veranlaßt habe: den Eindruck fixieren diese Worte, daß die Bewegung mit ihren schweren Schlußergebnissen aus einem ganz geringfügigen Anlaß plötzlich hervorgebrochen sei. Die Exegese, die zu diesen Sprüchen gegeben wird, ist die: Einem Hochzeitszug werden die als Symbol mitgeführten Hühner von Soldaten genommen; das wird mit Gewalt abgewehrt und ergiebt einen Konflikt; der Sänfte der Tochter des Kaisers sei die Tragstange gebrochen und deshalb ein Bäumchen umgehauen worden, das nach der Sitte bei der Geburt eines jüdischen Kindes gepflanzt und zur Verwendung bei seinem Hochzeitsbaldachin bestimmt war, daraus sei der Konflikt entstanden. Lassen wir die Exegesen auf sich beruhen: die ganze Betrachtungsweise der Ereignisse wäre nicht möglich, wenn die Verfolgungsdekrete Hadrians am Anfang derselben standen. Fängt der Kaiser mit dem Verbot der Beschneidung und der Austreibung der Juden aus Aelia an, so handelte es sich um den Bestand des ganzen Volks und seine heiligsten Anliegen und nicht um eine Holzstange.

An den im ersten dieser Sprüche genannten Bar Kamsa hat sich folgende Erinnerung erhalten: Ein ungenannter Großer in Jerusalem veranstaltet ein Mahl und heißt seinen Diener Kamsa dazu einladen; statt dessen bringt er ihm seinen Feind, den Bar Kamsa. Er beschimpft diesen dadurch, daß er ihn trotz seines Bittens vom Mahle wegweist. Er geht zum römischen Machthaber — שלטון — und denunziert die Juden: sie brächten die vom Kaiser gegebenen Opfer nicht dar, und bewirkt durch die Verstümmlung der Opfertiere, daß diese in der That abgewiesen werden. Darauf erfolgt der Krieg und die Zerstörung des Heiligtums (auch Midr. r. zu Klgl. 4, 2).

Nach der Erinnerung der Spätern bestand zur Zeit des Bar Kamsa ein Tempel. Der Konflikt, den er heraufbeschwor, entsprang daher, daß man auf jüdischer Seite nicht für den Kaiser opfern wollte. Auch im Aufstand gegen Nero hat es einen wichtigen Moment gebildet, als das Opfer für den Kaiser aufgehoben

wurde. Liegt aber darin eine Nötigung, Bar Kamsa von Bittir und der Verwüstung Judäas zu trennen, mit welcher die Tradition ihn zusammenbringt? Hat etwa der Priester Eleasar für den Kaiser geopfert?[1])

Noch weiter zurück in die Anfänge dieser Ereignisse führt uns nach Harnacks und meinem Ansatz der Barnabasbrief, Kap. 16: „Dazu werde ich auch über den Tempel euch sagen, wie die Unseligen in ihrer Verirrung auf den Bau ihre Hoffnung gesetzt haben, und nicht auf ihren Gott, der sie gemacht hat, als wäre er ein Haus Gottes. Denn fast wie die Heiden haben sie ihn ins Tempelhaus hineinversetzt. Aber wie redet der Herr, der ihn zu nichte macht? Lernt es: Jes. 66, 1. Und für's Ende sagt er wiederum: siehe die, welche dieses Tempelhaus niedergerissen haben, die werden es bauen, Jes. 49, 17. Es geschieht; denn weil sie Krieg führten, wurde es von den Feinden niedergerissen; jetzt werden auch die, welche die Diener ihrer Feinde sind, ihn wieder bauen. Wiederum, daß die Stadt und das Tempelhaus und das Volk Israel dahingegeben werden sollten, das ist offenkundig; denn die Schrift sagt: „Und es wird in den letzten Tagen geschehen, der Herr wird die Schafe der Weide (das Volk) und die Hürde (die Stadt) und ihren Turm (den Tempel) der Vernichtung preisgeben" (Henoch). Und es geschah nach dem, was der Herr geredet hat. Darum wollen wir fragen: ob das Tempelhaus Gottes existiert. Es existiert, da, wo er selbst sagt, daß er es mache und herstelle, nämlich, wie nun weiter ausgeführt wird: in uns."

Damals, als der Verfasser dies schrieb, stand kein Tempel. Wenn er sagt: er besteht, ἔστι, so drückt er dadurch seinen Gegensatz zum Juden aus. Der Jude sagt: jetzt steht er nicht. Weiter ist deutlich: er wartet für sich und die Christenheit nicht auf einen Tempel in Jerusalem. Eine Hoffnung, wie sie gleichzeitig z. B.

[1]) In beiden Darstellungen wird die Sanftmut des R. Sacharja, Sohn des Euptolemos, hineingezogen, jedoch in verschiedener Weise. Im Midr. r. verhütet er nicht, daß Bar Kamsa beschimpft wird; in b. verhindert er die Darbringung der verstümmelten kaiserlichen Opfer. Joses Satz in der Tosefta wirkt selbstverständlich ein; immerhin ist es nicht ohne Interesse, daß Bar Kamsa und Sacharja in der Erinnerung beisammenstehen. Ob diese mit dem Hinweis auf die Diskussion über das Opfer für den Kaiser den Moment festgehalten hat, wo nach Joses Meinung Sacharjas Sanftmut unheilvoll ward, läßt sich nicht anderweitig zur Klarheit bringen.

Papias ausspricht, ist ihm fremd. Die Hoffnung, die Israel auf seinen Tempel setzt, erscheint ihm als völlig verwerflich. Fast heidnisch setzen sie den Tempel als Gottes Ort an seine Statt. Diese Schätzung des Tempels gilt ihm als eine πλάνη. Nie hatte das Tempelhaus diese Bedeutung und nie wird es sie haben.

Endlich ist deutlich, daß dennoch nicht nur der Jude, sondern auch der Verfasser sagt: der Tempel wird wieder gebaut werden, und dies jetzt.[1]) Das ist nach seiner Meinung auch nicht überraschend, weil es so geweissagt ist, und zu Gunsten des Juden beweist das nichts. Wer richtet jetzt den Tempel wieder auf? Nicht „im Namen des Herrn wird er herrlich erbaut," sondern dieselben, die ihn zerstört haben, wie es der Prophet sagte, die werden ihn jetzt wieder bauen, nicht die Juden, sondern die, welche die willigen Handlanger ihrer Feinde sind. Die Verwerfung des Tempels durch Gott wird dadurch in keiner Weise zweifelhaft; vielmehr ist dieselbe ausdrücklich geweissagt und die Weissagung ist besiegelt durch ihre Erfüllung. Der wahre Tempel Gottes, den Gott selber macht, der ist schon da, und was jetzt in Jerusalem geschieht und in der nächsten Zeit geschehen wird, geht uns somit nichts an.

Harnack hat gegen die Stelle eingewandt: „Die Argumentation des Verfassers helfe nur schlecht über die Peinlichkeit der Thatsache hinweg, daß der Tempel wirklich wieder ersteht. Der Verfasser hätte gewiß die Thatsache lieber ganz unterdrückt," Chronol. 1, 426 Anm.

Ich finde diesen Rat an den Verfasser wunderlich. Wie soll es denn Barnabas machen, um Thatsachen zu unterdrücken? Verschweigen kann nur der Historiker in Bezug auf Vergangenes; es hilft aber nichts gegen die Gegenwart, die mit offenkundiger Macht jedermann bewegt. Um über „die Peinlichkeit der Thatsachen" hinwegzuhelfen, schreibt er ja seine lange erregte Widerlegung des Judentums, diesen ausführlichen Nachweis seiner Hohlheit und Unwahrheit, damit der Satz über den Tempel, mit dem er schließt, recht kräftig begründet sei: weder die Zerstörung, noch der Neubau desselben hat irgend welche Bedeutung; Gott macht seinen Tempel anderswo.

---

[1]) Das καὶ des Sin.: αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ist eine Glosse, die richtig empfindet, daß vom Tempel der Juden die Rede sei. Aber sie schwächt die Rhetorik der Stelle. Der Verfasser betont, daß der Tempel nicht durch die Juden, sondern durch den Kaiser entstehe.

Daß für irgend einen Heiden, Juden oder Christen die Worte: „Sie werden den Tempel wieder aufbauen," bedeuten konnten: sie werden einen Zeustempel bauen, halte ich für ausgeschlossen. So können sie sich nur einem hochmodernen Exegeten darstellen. Nie hat ein Römer gesagt: Hadrian habe den Tempel der Juden wieder aufgebaut; ebensowenig hat dies je ein Jude gesagt. Aber auch ein Christ, selbst Barnabas, hat den Unterschied zwischen Israels Gott und Zeus nie so verwischen können. Er sagt ja freilich: fast wie Heiden hätten sie sich den Tempel als Gottes Haus gedacht, jedoch nur „fast wie Heiden". Der Unterschied zwischen dem Gott Israels einerseits, und der εἰδωλολατρεία und den δαιμόνια andrerseits bleibt immer in seiner ganzen Schärfe bestehen, so daß niemals ein heidnischer Tempel als Wiederherstellung und Fortsetzung des jüdischen gelten kann. Für das Altertum ist dieser Gedanke unerhört.

Sodann: wenn er wirklich an den Zeustempel dächte, so hätte er das Argument, das zu seinen Gunsten sprach, selbst geschwächt und verhüllt. Was bedeutet es, wer den Tempel baue, neben der andern Thatsache, daß derselbe nicht für Israel, noch für Israels Gott erbaut wird, vielmehr den vollständigen Ausschluß Israels vom Tempelplatz, also die totale Vernichtung ihrer Hoffnung bedeutet? Das steht alles nicht da. Der Schreiber hat nur das zu sagen: Es sind ja nicht die Juden, die ihn bauen; ohne die römische Erlaubnis käme der Tempel gar nicht zu stande. Wie ihn die Römer zerstört haben, so bauen sie ihn wieder. Für Israel liegt hierin kein Grund des Ruhms, kein Spruch Gottes zu seinen Gunsten.

Weiter: wenn es der Zeustempel ist, warum muß der folgende Satz erst noch beweisen: offenbar ist, πεφανέρωται, daß der Tempel von Gott dahingegeben ist, sowohl durch die Weissagung als durch die Erfüllung? Der Zeustempel machte die Verwerfung des Tempels durch Gott nicht zweifelhaft, sondern vollends sichtbar. Dagegen macht der Wiederaufbau des Tempels allerdings die Erinnerung nötig, daß es trotz desselben eine offenkundige Wahrheit sei, daß Gott den Tempel verworfen habe.

Endlich: das Stichwort des Schreibers: ἔστι! ist zwar auch auf die Vergangenheit bezogen: der Tempelbrand hat Gottes Tempel nicht zerstört; er ist! es hat aber sichtlich ebensosehr Beziehung auf die Zukunft: er muß nicht erst gebaut werden, ἔστι.

Gleich nachher citiert er ein weissagendes Wort, das die jüdische Hoffnung plastisch ausdrückt: „Am Schluß der Woche wird der Tempel Gottes herrlich gebaut werden auf den Namen des Herrn," und fragt: wie sich dieses οἰκοδομηθήσεται verhalte zu dem ἔστι? Scheint nicht doch die Schrift einen künftigen Tempelbau zu verheißen, also das, was jetzt geschieht, von der Schrift geweissagt zu sein? Er erläutert deshalb, wie sich der gegenwärtige Bestand des Tempels mit der Verheißung seines Gebautwerdens einige. Daß Barnabas mit diesem ἔστι nicht einen Zeustempel abwehren will, daß er nicht sagen will: nicht der Zeustempel Hadrians ist das, worauf wir hoffen, das steht fest.

Auch die Frage: „warum sagt er: αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται und nicht einfach αὐτοὶ οἱ ἐχθροί?" bleibt bei Harnack unbeantwortet.[1]) Die ἐχθροὶ der Juden sind die Kaiser, und die Diener ihrer Feinde, der Kaiser, sind die römischen Beamten in Judäa. Es liegt dem Schreiber daran, die Erbauer des Tempels so zu benennen, daß die erniedrigende, drückende Seite der Sache für die Juden recht deutlich wird. Diese müssen den Tempelbau als Wohlthat aus den Händen derjenigen hinnehmen, welche die willfährigen Handlanger ihrer Feinde sind und im nächsten Augenblick mit sicherm Gehorsam auf ihren Befehl auch Dinge ausführen, wie das Blutbad unter Trajan.

Wir sehen nicht nur diese Stelle, sondern den ganzen Brief in einem verschiedenen Licht.

„Mit wirklichen Juden hat es der Verfasser nicht zu thun. Das Judentum dieses Briefes als Gefahr entspringt vielmehr lediglich der Reflexion, in welcher sich das Christentum Rechenschaft giebt über sein eigenes Recht und seinen Besitzstand.[2]) Ge-

[1]) Harnack läßt ὑπηρέται der Maurer wegen gesagt sein, an die uns der Verfasser mit anschaulichem Ausdruck erinnere. Allein der Genitiv bei ὑπηρέται: τῶν ἐχθρῶν läßt nur an diejenigen denken, welchen die betreffenden gehorsam zu Diensten stehen. Ihre ὑπηρέται sind diejenigen, die ihre feindseligen Absichten an den Juden zur Ausführung bringen. Der Ausdruck mag leicht durch die Form veranlaßt sein, in der Hadrians Edikt abgefaßt war. Es mag ein Brief an den Statthalter Judäas gewesen sein, der diesen beauftragte, den Tempelbau in Jerusalem zu besorgen.

[2]) Nebenbei: mythologische Phantome wie „ein sich Rechenschaft gebendes Christentum" sind für den Historiker nie unbedenklich. Wenn sich Barnabas Rechenschaft gäbe, das wäre noch verständlich. „Ein sich Rechenschaft gebendes Christentum" ist dagegen ein unklarer Gedanke. Barnabas ist nicht das Christentum.

stört wird es vom wörtlich verstandenen Alten Testament, d. h. von dem Judentum, welches sich aus dem Alten Testament als eine gefährliche Macht für das Christentum immer neu erzeugt, auch wenn es gar keine Juden mehr gäbe."

Damit ist der Brief gänzlich verzeichnet, und nicht nur der Brief, sondern auch die Kirche, in der er steht. Die Wirklichkeit, in welcher der Schreiber und seine Freunde leben, wird für ihn bedeutungslos gemacht. Er stellt einen grübelnden Monolog an, zu dem er dadurch bewogen wird, daß das Alte Testament ihn stört. Dort sieht er in seinen Gedanken einen imaginären Gegner gegen sich aufstehen, mit dem er nun ringen muß, und diesen Monolog, der einen fingierten Widersacher widerlegt, trägt er flugs der Gemeinde vor, in der Meinung, sie habe nichts Besseres zu thun, als mit ihm „Reflexionen" anzustellen über „Judentum und Christentum". So war die Geschichte der ersten Christenheit nicht.

Der Brief redet fortwährend in aller Präcision von den Juden, diesen „Sündern". Was von ihnen und ihrem Gottesdienst und ihrem Anteil an Gottes Bund zu halten sei, und was wir, die an Christum Glaubenden, im Gegensatz zu ihnen haben, das setzt er auseinander. Es scheint mir nicht ein besonderes Maß historischen Sinnes dazu erforderlich, um sich deutlich zu machen, daß die Frage: hat der Jude oder haben wir recht? für die ersten Geschlechter der Kirche eine ernste, in ihrer inneren und und äußeren Situation reell begründete war. Wo gab es denn in Palästina und Syrien und Ägypten, sogar in Kleinasien eine größere Christengemeinde, die nicht unmittelbar neben sich in denselben engen Gassen der antiken Städtchen eine jüdische Gemeinde hatte, die ihr mit aller Schärfe die Frage entgegenhielt: wer von uns ist im Recht?

Die Synagoge vor Hadrian war noch nicht das verschüchterte Häufchen, das sich in die Heimlichkeit versteckte, auch nicht eine glaubens- und bekenntnislose Krämerschar, sondern stand fest und offen im Gesetz und hatte ein fertiges Urteil über Jesus und die Kirche bei der Hand, das alles, was diese heilig hielt, entwertete. Das rohe Anathema, mit dem die spätere Zeit auf diese Einrede antwortete, war noch nicht die Sache der ersten Generationen. Barnabas ist auf dem Wege dazu, aber auch er rechnet noch deutlich mit einer andern Stellung zur Judenschaft, die es nicht gelten läßt, daß der Jude nur der von Gott verworfene Sünder sei.

Er erwartet die Antwort: das Testament Gottes gilt nicht nur uns, sondern auch ihnen; unser Gott ist auch der ihre und seine Verheißung auch ihnen gegeben. Wer diesen Satz geltend macht, hält es nicht für richtig, daß die Kirche dem Fluch der Synagoge mit ihrem Fluch antworte, während unser Schreiber darauf hinarbeitet, daß alle Beziehungen zwischen der Kirche und der Judenschaft aufhören und der Jude dem Christen gleichgültig sei.

Der Nachweis von der Nichtigkeit des Judentums war für den Schreiber damals, als er diesen Brief schrieb, ein Hauptanliegen. Er giebt daneben nur noch einem Interesse Raum, dem, die Leser zur Abwehr des Bösen anzuspornen. „Das Judentum ist nichts und meidet das Böse, so werdet ihr durch Christus selig," das ist in Kürze der Inhalt des Briefes. Wir haben daraus zu entnehmen, daß etwas in der Zeit lag, was das Judentum stärkte und ihm einen gewissen Triumph bereitete. Wird der Brief erst hinter die Verfolgungsdekrete gesetzt, so wird er nach meiner Empfindung beschmutzt. Gegen Verfolgte schreibt man nicht so. Es ist eine andre Sache, ob der Brief gegen stolze, übermütige Juden redet, oder gegen Verfolgte. Der Abschluß des ersten Teils macht alles klar. Dort hören wir, was das Judentum hochhebt und triumphieren macht. Der Tempel wird wieder gebaut! Der Eindruck, den diese Botschaft machte, war nicht nur auf die Juden, sondern auch auf die Christen ein gewaltiger.

Zu dem, was uns die andern Quellen sagen, fügt sich die Angabe des Briefes vollkommen lückenlos. Wir wissen aus den Münzen und den Erzählern, daß es einen Hohenpriester in Jerusalem gab; ein solcher ist nicht möglich ohne ein Heiligtum. Wie bekam er es? Der Barnabasbrief sagt es uns. Hadrian hat an seine Diener geschrieben, daß sie den Bau des Tempels zu gestatten und zu leiten haben. Wir wissen weiter, daß der Tempel unter Dach gekommen und so weit fertig geworden ist, daß man den Versöhnungstag wieder feiern konnte. Mitten im Aufstand wäre das auffallend. Aber es geht eine Bauzeit im Frieden voran, und der Kampf ging erst los, als man den Tempel zu haben meinte. Für den Gesichtskreis der Juden kam der Konflikt wie ein Blitz aus heiterm Himmel völlig unerwartet; es schien ja alles auf dem besten Wege. Der Konflikt ist nach der Erinnerung an Bar Kamsa wegen des Opfers für den Kaiser ent-

standen. Diese Frage kam, nachdem Hadrian den Tempel gestattet hatte, mit Notwendigkeit, und es ist leicht verständlich, daß eben jetzt die Verweigerung des Opfers für den Kaiser unbedingt als Kriegsfall galt. Das Volk und die Schriftgelehrten waren überzeugt, die messianische Zeit sei da; war doch ein wesentliches Stück derselben, die Neugründung des Tempels, schon da! Kam nun auch noch der, der über die Römer zu siegen wußte, so mußte er ja der Verheißene sein!

Ich heiße den Zusammenhang zwischen den Aussagen der Quellen offenkundig und nicht weniger den Zusammenhang zwischen den Ereignissen.

Wie zerrissen und widerspruchsvoll ist das Bild, das uns Gregorovius, Schürer, Harnack zeichnen. Mitten in der schwersten Verfolgungszeit fangen die Juden zu jubilieren an, die messianische Zeit sei da. Jerusalem wird befreit, aber ob die Juden sich um den Tempel kümmerten, läßt man „dahingestellt". Ein Hoherpriester ist da; aber einen Altar giebt es nicht. Ein messianisches Königtum ist da — ohne Heiligtum — lauter Undenkbarkeiten. Und auf der andern Seite — eine im Blut watende Verfolgungswut Hadrians, von der kein Mensch begreift, woher sie stammt.[1])

[1]) Wenn man die Quellen nicht hört, so füllt man die Lücken mit psychologischen und staatsmännischen Deduktionen. Ich kann nicht finden, daß Hadrians Bild bei der mir entgegenstehenden Auffassung sehr durchsichtig oder sehr staatsmännisch sei. Die Gründung von Aelia anno 130 bleibt nach ihr ein gedankenloser Leichtsinn. Was Gregorovius über die kommerzielle Bedeutung Jerusalems, die der Kaiser wieder habe heben wollen, sagt, ist pure Einbildung. Jerusalem hat nie eine andre Bedeutung gehabt als die, die es als Kultort besaß. Das Citat aus Spartian: der Kaiser habe die fremden Kulte gemieden, das Schürer wiederholt, thut gar nichts zur Sache. Der Kaiser baute den Tempel nicht für sich. Zur psychologischen Konstruktion ist das zunächst in Betracht kommende Dokument Hadrians Brief an Servian; er stimmt zur Aushändigung des Tempelplatzes an die Juden vortrefflich. Der Kaiser steht in erhabener Höhe über Juden und Christen und Serapis; warum soll er es den Juden nicht gönnen, daß sie ihren heiß begehrten Tempel wieder erhalten? Was lag daran? Sie sind nicht besser und nicht schlechter als die andern. Dazu zeigt der Brief auch die zu diesem Schritt erforderliche Unwissenheit im reichsten Maße. Konnte der Kaiser schreiben: auch der Patriarch bete in Ägypten den Serapis an, so kannte er die Leute, die in Palästina das entscheidende Wort sprachen, Akiba und seine Genossen, schlecht. Was für eine Erschütterung er mit seinem Dekret erzeuge, das war dem Schreiber des Briefes an Servian freilich vollständig verhüllt.

IV. Jerusalem von 70—130.

1. Das heidnische Jerusalem.

Zur Vollendung der Beweisführung ist ein Blick auf das erforderlich, was Jerusalem seit dem Tempelbrand gewesen ist.

Zunächst war es die Garnisonstadt für die 10. Legion.

Die Errichtung zahlreicher castra auf dem Lande, Jos. b. 7, 6, 1. 164, konnte nicht verhindern, daß damit für Jerusalem eine beträchtliche städtische Entwicklung gegeben war. Es läßt sich in Palästina mehrfach beobachten, was die Verlegung einer Legion in eine Stadt für diese bedeutete. Bozra z. B. kommt in den zahlreichen und konkreten Angaben des Josephus über die Geschichte des Ostjordanlandes im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert gar nicht vor; im zweiten wird es rasch die Metropole des Ostjordanlandes, weil es, um mit dem Geographen Ptolemäus zu sprechen, „Bostra legio“ geworden ist. In der Jesreelebene erscheint nach Hadrian, z. B. bei Euseb, — wahrscheinlich seit auch die legio VI ferrata nach Judäa verlegt worden ist — eine Stadt Legio als der Hauptort der ganzen Gegend, ohne daß wir anzugeben vermögen, was für ein alter Ort und alter Name hinter diesem Legio steckt, und nur das bestimmt wissen, daß der Ort, welcher als Garnisonstadt zur Hauptstadt der Gegend wurde, in der Zeit des Josephus keine städtische Bedeutung gehabt hatte.[1])

Die Legion brachte ihre heidnischen Kulte mit. Während bis auf Vespasian die Judenschaft die höchst merkwürdige Leistung fertig gebracht hatte, die Stadt gegen jeden fremden Kultus völlig abzusperren, erhielt sie jetzt denselben religiös-gemischten Charakter wie die übrigen Städte im Reich. Im Stadtthor Nebi Daud liegt heute noch ein Stein entweder von einem Altar oder einem

[1]) Zur Zeit des Josephus war der städtische Ort in der Jesreelebene Geba. Dasselbe besteht aber nachher mit seinem alten Namen neben Legio.

Bilde des Jupiter optumus maxumus Sarapis. Eine Abteilung der dritten cyrenaischen Legion hat anno 116 „für die Wohlfahrt und den Sieg Trajans und des römischen Volks“ dem Gotte ihre Verehrung erzeigt. Den Meister, der diesen Stein und was dazu gehörte, bearbeitete, können wir schon darum nicht in weiter Entfernung suchen, weil die Ereignisse sich damals drängten. Vgl. die Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins 1895, 2.

Daß der Serapiskultus die palästinensischen Juden nah berührte, zeigt auch die Halacha: „Wer einen Ring mit dem Bild der Sonne oder des Mondes oder eines Drachen findet, schafft es ins tote Meer (d. h. er beseitigt es vollständig), und auch das Bild des מניקן und des Serapis,“ Tos. aboda s. 5, Z. 468, 7.[1]) Hier hat der ältere Satz deutlich einen Nachtrag erhalten, der durch die Lage der Dinge begründet sein muß: Die Serapisbilder sind für den palästinensischen Juden zum Gegenstand eines besondern Abscheus geworden. Übrigens hat, wie die Münzen von Aelia zeigen, auch nach Hadrian der Serapiskultus in der Stadt Bedeutung gehabt.

Die Reflexion des Epitomators des Dio, die Juden seien deswegen so erbittert worden, weil durch Hadrian fremde Kolonisten und fremde Götter in die Stadt gekommen seien, kennt die Thatsache nicht, daß es seit anno 70 schon so gewesen ist, ohne daß es deshalb zum Kriege kam. Es hat darum einiges Interesse, daß die Rabbinen von den heidnischen Heiligtümern in Jerusalem vor 130 als von einer notorischen Thatsache sprechen, die sie gar nicht verheimlichen.

Bei der Schätzung der Phänomene, die den „Fluß“ beweisen, wird als Zeitangabe gegeben: „wie vom Gadeion zum Siloa,“ כמגדירן לשלוח. „Das ist wie zwei Untertauchungen und zwei Abreibungen. R. Simeon sagt: wie ein Umgang um das Tempelhaus auf der inneren Seite,“ Tos. Sab. 1, 10, Z. 677, 12. m. Sab. 1, 6. Gesetzt, גדירן sei richtig als Gadeion gelesen, so haben wir einen Tempel vor uns, der rein griechisch vermutlich *Τυχεῖον* genannt worden wäre. Daß es vor dem Jahre 70 kein Gadeion in Jerusalem gab, steht fest; ebenso gewiß ist, daß wir die Angabe nicht auf die Zeit nach Hadrian

---

[1]) Was ist מניקן? Die spätern Rabbinen raten auf eine „säugende Frau“, sicher falsch.

beziehen dürfen. Der Rabbiner, der dieses Zeitmaß feststellt, und die Gemeinde, für die er es feststellt, haben die genannten Lokalitäten als wohlbekannte Größen vor Augen gehabt. Aus Aelia wurden nicht mehr Maßbestimmungen für die Praxis der Gemeinde entlehnt.

Abba Saul, wahrscheinlich der in Jerusalem wohnhafte Chasid der Zeit Domitians, von dem sofort zu sprechen ist, hat gesagt: „Zwei Teile — שתי בצינן — waren in Jerusalem, der untere und der obere; der untere war geheiligt mit dem allem (nämlich mit dem, was nach dem vorangehenden zur Heiligung eines Stadtteils erforderlich ist). Den oberen haben sie erst geheiligt, als die Exulanten zurückkehrten, ohne König und ohne Urim und Thummim. Im unteren, dessen Heiligung vollständig war, essen die gewöhnlichen Leute Hochheiliges und die Genossen — die חברים — geringeres Heiliges, dagegen nicht zweiten Zehnten, und im oberen, dessen Heiligung nicht vollständig war, essen die gewöhnlichen Leute geringes Heiliges, nicht aber zweiten Zehnten, und die Genossen weder dieses noch jenes. Und warum haben sie es nicht geheiligt? Weil der Schandfleck Jerusalems — תורפה שלירושלם — dort war und die Stadt von dort her erobert werden konnte," Tos. sanh. 3, Z. 418, 20.

Das obere und untere Stück[1]) der Stadt, welche die Chaberim als verschieden heilig werteten, kann nicht mit dem zusammenfallen, was Josephus und die Rabbinen den „unteren" und „oberen Markt" nennen. Denn diese lagen beide innerhalb der alten Stadtmauer und es wäre nicht einzusehen, warum der obere Markt weniger heilig sein sollte, als der untere. Dagegen sind die nördlich gelegenen Quartiere, Bezetha und der westlich von demselben gelegene Stadtteil, in der That, wie Abba Saul richtig sagt, erst in der nachexilischen Zeit zur Stadt hinzugekommen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß die Chaberim Bedenken trugen, in der „Neustadt" Opfermahlzeiten zu halten. Damit steht in Übereinstimmung, daß immer von der Neustadt her der Angriff auf die Stadt erfolgt ist. Was gab es aber in diesen nördlichen Straßen für eine „Häßlichkeit"? Der Ausdruck läßt an Götzendienst denken, und führt darum über das Jahr 70 hinab. Da

[1]) Die auf dem Schreibfehler בצים beruhende Deutung „Sümpfe" gehört neben den „Krösus" und „Apostomos". In Sümpfen hielt niemand die Opfermahlzeit, am wenigsten die alten Chaberim.

die mit der Citadelle verbundene Westmauer, somit wohl auch das westliche Stück der einstigen „Neustadt" erhalten blieb, ist es nicht verwunderlich, daß sich dort Häßlichkeiten im Sinne unseres Abba fanden, nachdem Jerusalem die Legion beherbergte.

Nicht nur durch den Kultus, auch lokal blieb die neue Stadt von der alten unterschieden. Das herodeische Schloß, nunmehr die Legionskaserne, lag auf dem westlichen Hügelzug und auf die ihm zunächst liegenden Quartiere blieb Jerusalem nun beschränkt. Ein lehrreiches Dokument für diese Begrenzung der Stadt auf den Westhügel liegt in der Verschiebung des Namens Zion vor. So wie uns die Angaben über Jerusalem aus der Kirche wieder reichlicher fließen, ergiebt sich, daß jetzt nicht mehr der Tempelberg, sondern der westliche Berg Zion heißt. An eine willkürliche Veränderung des Namens ist nicht zu denken. Vielmehr erklärt sich dieser Sprachgebrauch nur dadurch, dadurch aber auch vollständig, daß es eine Zeit gab, wo Jerusalem den westlichen Berg einnahm und sonst nichts. Auf dem westlichen Berge lag Zion nach dem Tempelbrand, ehe es Aelia ward, da in Aelia der Tempelplatz wieder mit der Stadt verbunden war.

Es liegen auch litterarische Zeugnisse für diesen Umfang der Stadt vor. Nach einem Gewährsmann, welcher der Zeit Konstantins angehört, spricht Epiphanius von der über Hadrian zurückreichenden kleinen Kirche auf dem Zion und fügt bei: „Denn dort war sie gebaut, das heißt auf der Seite des Zion, welcher von der Zerstörung übrig blieb, und Abteilungen von Häusern waren um den Zion her," de mens. et pond. 14. Damit steht, was Euseb in der oben citierten Stelle dem. 6, 18, 10 über die Reduktion der alten Stadt auf ihre „Hälfte" sagt, in guter Übereinstimmung. Die jüdischen Zeugnisse ergeben dasselbe. „Als sich die Weisen im Weinberg von Jabne versammelten, sagten sie: die Stunde kommt, wo jemand ein Wort von den Worten des Gesetzes sucht, und es nicht finden wird." Diese Klage bezieht sich auf die Spaltung unter den Lehrern, die sich an die Namen Hillel und Schammai heftete. Nun erfolgen Verhandlungen zur Einigung. Über das Wasser des Reinigungsbades geben beide Schulen verschiedene Regeln. Der Beschluß geht dahin, beide Regeln durch eine als älter beglaubigte Satzung zu ersetzen. „Es kamen zwei Weber vom Mistthor in Jerusalem — משער האשפות שבירושלם — und legten Zeugnis ab im Namen Shemaʿjas

und Euthalions," Tos. Ed. 1, Z. 455, 1. Wenn die beiden Jerusalemiten, die an der Synode in Jabne teilnehmen, vom „Mistthor" kommen, so ist damit nicht ihre private Wohnung, sondern der jüdische Stadtteil des damaligen Jerusalem bezeichnet. Das Mistthor lag aber auf dem Westhügel, auf dem, was Epiphanius den Zion nennt, vgl. Neh. 12, 31; 3, 13. In Übereinstimmung damit sagt Tos. Chullin 3, Z. 505, 28, weil man einen gewissen Vogel — סנונית לבנה — in Jerusalem für rein hielt und ihn deshalb aß: „Die Leute vom oberen Markt in Jerusalem" essen ihn — אנשי שוק העליון שבירושלם. Der „obere Markt" ist der westliche Hügel, der Zion der Kirche. Daß der Satz auf die Jahre vor dem Tempelbrand zurückgreife, ist in jeder Hinsicht unwahrscheinlich. Wie sollten sich für die ältere Zeit in den verschiedenen Straßen der Stadt verschiedene Reinigkeitsregeln ausbilden? Wohl aber ist es durchaus verständlich, daß sich in dem Rest von Jerusalem, der übrig blieb, Traditionen forterhielten, die in manchen Kleinigkeiten von dem, was sonst als üblich galt, abwichen. Der „obere Markt" ist das ganze jüdische Jerusalem in der Zeit nach dem Tempelbrand, womit wieder in Übereinstimmung steht, daß die Schändlichkeit nach Abba Saul in der Neustadt steht.

2. Die Wallfahrt.

Ein gewaltsamer Ausschluß der Judenschaft vom Tempelberg hat nicht stattgefunden. Josephus wird den ungehinderten Zugang der Juden zum Tempelplatz voraussetzen, wenn er Eleasar auf Masada im Blick auf das, was von Jerusalem neben dem Lager übrig blieb, sagen läßt: „Nur Greise und wenige Weiber sitzen jammernd neben der Asche des Heiligtums" (τέμενος), Jos. b. 7, 8, 7. 377.

Deutlicher zeigt uns die Apokalypse Baruchs den Stand der Dinge, die palästinensisch ist und zwischen den Tempelbrand und den Krieg Hadrians gehört.[1]) Nach der Zerstörung der Stadt

[1]) Den zweiten Teil der Gesichte empfängt Baruch im zweiten Heiligtum Judäas, das die Juden erst nach der Katastrophe unter Hadrian verloren, unter der Eiche von Mamre, 47, 1. 55, 1. 77, 18.

sitzt Baruch vor den Thoren des Tempels und hält dort die Klage über ihn, 10, 5. Um sich auf die Inspiration vorzubereiten, fastet er in einer der Höhlen des Kidronthals, 21, 1; zum Empfang des göttlichen Wortes geht er dagegen auf den Tempelplatz zu den Ruinen des Heiligtums, 13, 1. 21, 2. 25, 1. Es findet sich nirgends eine Andeutung, daß es den Juden verwehrt sei, bei den Tempelruinen zu klagen und zu beten.

Daher finden wir die Lehrer dieser Periode nicht selten auf dem Tempelplatz. Simeon b. Assai hat erzählt: „es wurden Knochen in Jerusalem gefunden in der für das Brennholz bestimmten Zelle, und die Weisen wollten Jerusalem für unrein erklären. Da sagte ihnen R. Josua: Schande und Schmach wäre es für uns, wenn wir unsern Tempel für unrein erklärten — שנטמא את ביתינו. Wo sind die Toten der Sündflut? wo die von Nebukadnezar Getöteten? wo die im Kampf bis jetzt Gefallenen? Sie sagten aber: Zugestandenes ist unrein, Zweifelhaftes rein. Da sagte ihnen R. Josua: ich habe gehört (d. h. es ist alter, über Josua zurückreichender Lehrsatz), daß man Opfer schlachtet, auch wenn die Thore (nämlich die des Tempelhofes) fehlen, und Hochheiliges ißt, auch wenn die Vorhänge fehlen (nämlich diejenigen in den Thoren), und geringeres Heiliges und zweiten Zehnten ißt, auch wenn die Mauer fehlt (nämlich die des Tempelhofes), weil die erste Heiligung sowohl für ihre Stunde, als für die Zukunft die Heiligung gab,“[1]) Tos. Ed. 3, Z. 459, 25. D. h. Josua betrachtet die Heiligung des Tempels als ein für allemal gültig, weshalb sie für ihn durch die aufgefundenen Gerippe nicht aufgehoben ist. Er beruft sich dafür auf den von der Geschichte des ersten Jahrhunderts beglaubigten Lehrsatz, daß Zerstörungen im Hofe des Heiligtums keine Unterbrechung des Kultus erfordern.

Da Josua zu denjenigen Männern gehört, die vor dem Jahre 70 in Jerusalem bei Jochanan b. Sakkai die Thora studiert haben und unter seiner Autorität nach dem Tempelbrand die jüdischen Gemeinden der Mittelmeerebene leiteten, so kann sich das, was hier erzählt ist, kurz nach dem Abzug des Titus zugetragen haben. Es gäbe freilich keinen Anlaß zu besonderer

---

[1]) Derselbe Satz steht auch m. Ed. 8, 6, jedoch aus seinem Zusammenhang herausgenommen.

Verwunderung, wenn auch nach Jahren unter Domitian oder Trajan innerhalb des Tempelbezirks Knochen gefunden worden sind.

Der lebhafte Streit über die Frage, ob der Tempelhof für unrein erklärt werden müsse, läßt erkennen, daß sein Besuch ein reger war. Es hätte für die jüdischen Gemeinden praktische Bedeutung gehabt, wenn ihnen als Beschluß der Rabbinen mitgeteilt worden wäre: jeder, der den Tempelplatz betritt, hat sich als verunreinigt zu betrachten. Man spricht ja von demselben immer noch als von „unserm Hause". Zugleich zeigt der Vorfall, daß die einzelnen Räume der Tempelanlage noch zu erkennen waren. Man wußte noch: das war früher die Zelle für das dem Altar geweihte Holz.

Mit diesem Vorfall gehört folgende Angabe zeitlich nah zusammen: „Gamaliel (II) ging auf dem Tempelplatz herum und sah ein heidnisches Weib und sprach ihretwegen einen Lobpreis Gottes," jer. aboda s. 1, 9, 40 a.[1]) An diesem „Fall" werden nicht die Beziehungen zum Tempelplatz, sondern diejenigen zu den Heiden erläutert; auch so ist aber die Erwähnung desselben nicht nebensächlich. Gamaliels Verhalten gewinnt verstärkte Bedeutung, weil er an dem Ort, der das Kennzeichen der Erwählung Israels und in seinen Ruinen das Motiv zum Haß gegen die Heiden ist, dennoch die Schönheit der Heidin schätzte und ihretwegen ein dankendes Gebetswort sprach. Beides, sowohl, daß Gamaliel den Tempel besucht, wie daß er dort auch die Heidin und zwar unverschleiert trifft, entspricht dem, was wir zu erwarten haben.

Nicht für das Detail der Darstellung, sondern nur für seinen Grundgedanken kommt dem mit mächtiger Rhetorik gestalteten Doppelbild von der Reise der Presbyter Jabnes nach Rom einerseits und ihrer Wallfahrt nach dem Tempelberge andrerseits Bedeutung zu. Gamaliel, Eleasar b. Asarja, Josua und Akiba reisen nach Rom. In Puteoli, wo sie den ersten Eindruck von der Größe Roms erhalten, weinen die drei ersten; Akiba lacht: „Wenn Gott denen, die ihn erzürnen, solches thut, wieviel mehr uns." Sie wandern nach Jerusalem, zerreißen in Zophim, am Skopos, wo man auf der alten Heer- und Pilgerstraße über Bethoron von der Küste her den Tempel zum erstenmal sah, das Gewand und sehen, wie sie auf den Tempelplatz kommen, einen

[1]) Die Parallele j. berak. 9, 1 hat die Ortsangabe fallengelassen.

Fuchs aus dem Allerheiligsten herausspringen. Die drei weinen; Akiba lacht: „Wenn Gott die Drohung der Propheten so buchstäblich in Erfüllung brachte, wieviel mehr wird er dies mit ihrer Verheißung thun!“ Sifre, Ekeb 43; Midr. zu Klgl. 5, 18.

Wir haben vermutlich den Nachklang einer Predigt aus dem Kreise Akibas vor uns, der die mächtige Wirkung auf die Gemeinde sicher nicht gefehlt hat. Sie ist auch für den Eindruck, den Akiba machte, nicht bedeutungslos. Er erscheint auch hier als der, den eine glühende Hoffnung über alle Not der Gegenwart hinweghob. Auch dann, wenn sich die Stützen der Gemeinde erschüttert zeigen, macht ihn die kommende Herrlichkeit Israels froh. Es ist dasselbe Bild, das uns die Angaben über sein Ende geben: er „lacht“ auf dem Tempelplatz und „lacht“ im Sterben.

Zu beachten ist, daß der Erzähler das Gesetz, daß der Jude nur mit zerrissenem Gewand Jerusalem betreten dürfe, als schon für das erste Jahrhundert gültig betrachtet. Er mag hierin recht haben. Wir wissen nicht, wann die Verfügung erlassen worden ist; völlig gesichert ist, daß sie im dritten Jahrhundert ungeschmälert galt. Ein Eseltreiber fragte den Tiberiensier R. Chija bar Ba, den Zeitgenossen Diokletians: „Weil ich Eseltreiber bin und jedes Jahr nach Jerusalem hinaufgehe, muß ich das Gewand zerreißen? Er sagte ihm: geschieht es innerhalb von 30 Tagen, so bist du nicht verpflichtet, das Gewand zu zerreißen; nach 30 Tagen bist du verpflichtet dazu,“ jer. berak. 9, 3.

In die Zeit Hadrians fällt der Besuch Simeons b. Jochai, der erzählt: „Als ich nach Kaphar Bethphage zurückkehrte, traf mich ein Jünger Akibas.“ Er teilte ihm einen paradoxen Satz Akibas mit. „Und als ich kam und die Worte meinen Genossen in Galiläa erzählte,“ verwarfen sie dieselben. „Und ich kam und erzählte die Worte R. Akiba,“ der sie ihm erläuterte, Tos. Meila 1, Z. 557, 8. Obwohl das Fragment völlig abgerissen anfängt, so daß wir nicht wissen, von wo Simeon nach Bethphage zurückkehrte, so ist doch gewiß, daß er sich nicht in Bethphage oben auf dem Kamm des Ölbergs aufhielt, ohne daß er den Tempelplatz besucht hat. Wahrscheinlich haben wir eine genaue Sachparallele zu den Evangelien vor uns: von Bethphage ging er auf den Tempelberg und nachdem er dort gebetet hatte, „kehrte er nach Bethphage zurück.“

Denselben Jahren gehört der Fall aus der Lehrthätigkeit

Joses b. Chalephtha an. Jemand legte seiner Frau das Gelübde auf, daß sie nicht nach Jerusalem hinaufgehe; sie ging doch. Darauf kam der Mann zu R. Jose und holte sich Rat. Er sagte ihm: „Hättest du gewußt, daß sie deine Worte ungültig macht, hättest du ihr dann das Gelübde auferlegt?" Er sagte: nein. Da entband er ihn von demselben, Tos. Ned. 5, Z. 280, 13. Die Erzählung zeigt, wie sehr die Wallfahrt nach Jerusalem immer noch als religiöse Pflicht empfunden wird; ein Gelübde, das sie verhindern will, wird als nicht verbindlich abgestreift.

Joses älterer Zeitgenosse, Ben Soma „sah ὄχλοι auf dem Tempelplatz; da sagte er: (Variante in jer.: als Ben Soma ὄχλοι in Jerusalem sah, sagte er): „Gepriesen ist der, der diese alle zu meinem Dienst erschuf," Tos. berak. 7, Z. 14, 24; jer. berak. 9, 2. Schon die Tosefta erläutert dieses ihr auffällige Gebetswort durch die Verweisung auf die Mühsal Adams, der alle Arbeiten selbst verrichten mußte, wollte er Brot und Kleidung haben, während dieselben für uns jeden Morgen bereit liegen. Ich habe bereits „Zur Topographie Palästinas" S. 144 ausgesprochen, daß ich diese Deutung im Verdacht habe, eine Umdeutung zu sein, die auf der falschen Voraussetzung beruht, die „Massen" in Ben Somas Jerusalem seien lauter Juden. Menschenmassen kamen in die Stadt zunächst durch die Truppen hinein, die freilich jetzt Ben Soma noch nicht dienten; und dennoch freut er sich ihrer, denn sie werden ihm dienen in der messianischen Zeit. So gefaßt wird das Wort zur Parallele mit jenem Ausspruch Akibas, der sich am Fuchs im Allerheiligsten zu freuen vermochte, weil er ihm die Wahrheit der göttlichen Verheißung verbürgte. Daß diese ὄχλοι (nach der Tos.) auch auf den Tempelhof kommen, ist nicht auffällig; wir haben ohnehin vorauszusetzen, daß bei großen Wallfahrten, z. B. am Gedächtnistag des Tempelbrandes, der Tempelplatz militärisch stark besetzt wurde. Wie immer das Wort zu verstehen ist, als Ausdruck eines kindlich naiven Dankgefühls, oder der hochgespannten eschatologischen Erwartung, jedenfalls bezeugt dasselbe ein belebtes Jerusalem und die Pilgerfahrt der Rabbinen nach dem Tempelplatz.

Ein konkretes Bild zu gewinnen, wie es während der Festzeiten und am 9. Ab in diesen Jahren mit der Wallfahrt gehalten wurde, wird kaum möglich sein, da die Gesetzbücher es ab-

sichtlich vermeiden, die Abweichungen der thatsächlichen Zustände von der biblischen Regel einzugestehen und zu definieren. Die Anpassung des Gesetzes an die Gegenwart bildet zwar ausdrücklich ein Ziel der Schriftgelehrsamkeit jedoch nur, soweit sich diese als Folgerung aus den Schriftworten ableiten läßt. Kommt es zum offenen Gegensatz, so schweigen sie. Das erschwert die geschichtlichen Beobachtungen sehr. Eine Angabe, die jedenfalls hierher gehört, liegt in der Bestimmung über den Ertrag des Weinbergs im 4. Jahr. Für Judäa galt es als Pflicht, denselben nach Jerusalem zu bringen. Simeon b. Gamaliel (II) hat darüber gesagt: „Man geht nach Jerusalem hinauf, verteilt davon seinen Nachbarn, Verwandten und Bekannten und schmückt damit den Bazar." R. Simeon (b. Jochai) sagte: „man macht nicht den Schmuck des Bazars damit, sondern löst es aus nach billiger Schätzung und sein Wert wird gegessen wie zweiter Zehnten." Beide Sätze lassen noch nicht erkennen, was beide Lehrer als die jetzt gültige Praxis betrachten. Nun folgt aber die Angabe: „Seit der Tempel zerstört ist, hat das erste Beth din überhaupt nichts davon gesagt; das spätere Beth din hat entschieden, daß es ausgelöst werde außerhalb der Mauer — שהיא נפדה חוץ לחומה — und ein Fall mit R. Elieser, der einen Weinberg neben Kafar Tabbai östlich von Lydda hatte und er wollte ihn nicht auslösen. Es sagten seine Jünger zu ihm: Rabbi, seit sie entschieden haben, daß es ausgelöst werden müsse neben der Mauer — סמוך לחומה — mußt du ihn auslösen. R. Elieser stand auf und hielt die Weinlese und löste sie aus", Tos. Maas. sh. 5, Z. 96, 11.

Hier ist deutlich von der Praxis die Rede, wie sie für die Zeit nach dem Tempelbrand festgestellt worden ist. Für einige Zeit bestand Unsicherheit, was nun mit dem Weinberg des vierten Jahrs geschehen solle. Dann hat eine als Beth din konstituierte Versammlung, die der Referent als die zweite dieser Art zählt, darüber eine Verordnung erlassen. Elieser b. Hyrkanos in Lydda hat diesen Beschluß zunächst nicht für verbindlich gehalten, hat sich aber auf das Drängen der andern Schriftgelehrten gefügt. Ich kann in der Verordnung nur finden, daß der Ertrag nach Jerusalem gebracht werden müsse. Denn was soll die „Mauer, außerhalb" und „neben welcher" die Auslösung stattzufinden hat, andres sein als die Mauer des Heiligtums? Innerhalb des Tempelhofs finden keine religiöse Akte mehr statt, aber man brachte

die geheiligten Gaben doch noch zur „Mauer" hin; d. h. man pilgerte noch nach Jerusalem.

3. Die jüdische Gemeinde Jerusalems.

Dieselben Motive, welche die Pilgerfahrt zum Tempelberg erzeugt haben, mußten auch die dauernde Ansiedlung in der Stadt hervorbringen. „Baruch" z. B. trauert nicht einsam neben dem Tempel, sondern läßt „Volk" bei demselben wohnen. So trafen wir auch schon die jüdischen Weber am Mistthor mit ihren Traditionen aus der Zeit Euthalions und die Gemeinde auf dem „oberen Markt", die ihre bestimmten Reinigkeitsordnungen hat. Auch die Verordnung über die Auslösung der heiligen Früchte „bei der Mauer" setzt eine jüdische Gemeinde in Jerusalem voraus. Demgemäß erhalten wir auch über die Synagogen Jerusalems aus dieser Zeit eine deutliche Tradition. Der Pilger von Bordeaux ging vom Tempelberg auf den Zion hinüber, in dem er die beiden Siloateiche links hatte, zum Hause des Kaiphas, das vor der Mauer stand. Innerhalb der Mauer „zeigt sich die Stelle, wo David den Palast hatte," die Reste des herodeischen Schlosses, der einstigen Legionskaserne, „und die sieben Synagogen, welche dort gewesen sind; nur eine einzige ist übrig geblieben; am Ort der andern wird gepflügt und gesät, wie der Prophet Jesaia gesagt hat." Der Pilger hat die Angabe einer wenig älteren Autorität in seinen Bericht aufgenommen. Denn Epiphanius sagt (unmittelbar im Anschluß an die oben citierten Sätze): „Abteilungen von Häusern blieben um den Zion her und sieben Synagogen, welche einzig wie Hütten auf dem Zion standen, von welchen eine einzige erhalten blieb bis auf die Zeit des Bischofs Maximonas und des Kaisers Konstantin, wie eine Hütte im Weinberg nach dem Wort der Schrift," de mens. et pond 14.

Die beiden Stellen stimmen genau überein 1. im Ort der Synagogen, 2. in der Zahl derselben, 3. in der Angabe, daß eine derselben bis auf Konstantin erhalten sei, 4. in der Erläuterung dieses Standes der Dinge durch Jes. 1, 8, welches Wort dadurch erfüllt sei. Das ist mehr als nur sachlich identische Tradition. Der Pilger von Bordeaux ermöglicht uns die Wahrnehmung, daß das Datum des Epiphanius „bis auf Konstantin" nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern auf einem dem Pilger

vorangehenden Autor steht. Das macht den Verdacht unstatthaft, daß Epiphanius den Bischof Maximonas von Jerusalem willkürlich eingetragen habe.

In der Bischofsliste von Jerusalem steht Maximus[1]) als der 19. und wiederum als der 26., an der letzten Stelle bei Epiphanius mit dem Vermerk: 16. Jahr des Verus.[2]) Wir werden beim Satz des Epiphanius an den spätern Maximus zu denken haben, falls überhaupt beide zu unterscheiden sind. Ich entnehme aus dem Quellenbestand, daß der zur Zeit Konstantins schreibende Mann gewußt hat, daß der ins zweite Jahrhundert gehörende Maximus von den sieben Synagogen Jerusalems gesprochen hat, von denen eine noch erhalten sei.

Nun ist gewiß, daß in Aelia zunächst keine Synagogen gebaut worden sind, ebenso gewiß ist, daß sich diese Angabe nicht auf das alte Jerusalem bezieht, für welches sieben Synagogen eine viel zu geringe Ziffer wäre.[3]) Vielmehr hat Maximus mit dieser Angabe den Niedergang der Judenschaft beschrieben: auf das alte Jerusalem kam ein andres, das auf den „Zion" beschränkt gewesen ist, in welchem bloß noch sieben Synagogen standen, und jetzt sind auch von diesen sechs zerstört und nur noch eine einzige übrig geblieben. Ob diese eine zur Zeit Konstantins oder gar Marc Aurels als Synagoge benutzt wurde, oder ob nur von einem Gebäude die Rede ist, an welchem die Tradition haftet, es sei einst eine Synagoge gewesen, steht dahin.

Wir haben somit eine Angabe über Jerusalem vor dem Kriege Hadrians vor uns und sie zeigt, daß die jüdische Be-

[1]) *Μαξιμονᾶς* ist die populäre, aramaisierte Form des Namens. Die Fälle sind in der palästinensischen Litteratur sehr zahlreich, daß die griechischen Worte im Akkusativ in den hebräischen oder aramäischen Satz hinübergenommen werden. Erhalten sie noch die aramäische Endung a, so sind Formen wie Maximona fertig.

[2]) Nach Harnack sind die bestimmten Zahlen in der Liste des Epiphanius bedeutungslos, Chronol. 1, 225 ff., nach meiner Meinung sind sie datierten Schriftstücken der betreffenden entnommen.

[3]) Bei den Rabbinen steht häufig das durch R. Pinehas vermittelte Fragment aus Hoshaʿja: Jerusalem hatte 460 Synagogen, z. B. jer. Ketub. 13, 35 c. Ich verbürge mich nicht für die Ziffer; aber eine große Anzahl von Synagogen ist für Jerusalem vor 70 zweifellos. Zur Vergleichung mögen die glaubhaften Ziffern dienen: aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts für Sepphoris 18 Synagogen, Midr. r. zu Pred. 7, 12, und 12 Synagogen für Tiberias, b. berak. 8 a.

völkerung in der Stadt nicht gering gewesen ist. Die Gemeinde hatte doch immer noch mehrere Bethäuser, somit auch mehr als einen Rabbinen.

Die jüdischen Angaben machen es möglich, aus der Menge der Rabbinen und Chasidim, deren Leben ganz oder teilweise in die Jahre 70—130 fällt, wenigstens zwei mit Sicherheit in Jerusalem zu lokalisieren.

Es wird von der Ruhe für die Krämer am Festtage (im Unterschied vom Sabbath) gesprochen. Als Regel gilt, daß am Festtag kein eigentlicher Verkauf, darum auch kein Gebrauch von Wage und Maß stattfinden dürfe, sondern daß Waren nur nach ungefährer Schätzung abzugeben seien. Als andre Lösung des Problems wird erzählt, wie es Rabbi Eleasar, der Sohn Rabbi Zadoks, und Abba Saul, der Sohn der Batanäerin, gehalten haben. „Sie haben von ihnen gesagt, daß sie Ladenbesitzer in Jerusalem alle ihre Tage waren, und sie füllten ihre Maße am Tage vor dem Festtage und gaben (die so abgemessenen Waren) den Käufern am Festtage," Tos. jom. tob. 3, Z. 205, 26.

Über den ältern R. Eleasar, den Sohn Rabbi Zadoks, ist uns eine beträchtliche Anzahl konkreter Angaben erhalten, die seine Chronologie sicher stellen. Der Vater Zadok besaß in Jerusalem vor dem Tempelbrand hohe Autorität als Schriftgelehrter und großer Chasid. Als in jenen aufgeregten Jahren ein Priester den andern am Altar erstochen hatte, hat er ein ernstes Bußwort an die Priesterschaft gesprochen, Tos. joma 1, Z. 181, 18 = Tos. Shabuoth 1, Z. 446, 4. Das Geburtsdatum des Sohnes ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem Satz: „ich war ein Knabe — תינוק — und ritt auf der Achsel meines Vaters und sah, wie sie eine Priestertochter, die Unzucht getrieben hatte, mit Reisig umgaben und verbrannten," Tos. Sanh. 9, Z. 429, 30. Das war ungehinderte öffentliche Ausübung der Kriminaljustiz nach dem Buchstaben der Thora. Die passendste Stelle für dieselbe ist die Regierungszeit Agrippas I. Somit ist Eleasar einige Jahre vor 40 geboren. Damit steht in Übereinstimmung, daß er zur Zeit der Hungersnot bereits die Thora lernte. „Als ich Thora lernte bei meinem Rabbi Jochanan, Sohn der Hauranitin, sah ich ihn sein Stück Brot trocken essen, denn es waren Notjahre — שיהו שני בצרת." Er erzählt es dem Vater, der ihm Oliven für seinen Lehrer giebt; dieser besieht sie sich und lehnt

sie ab, weil sie nicht in einem für den Chaber geeigneten Zustand sind. Der Vater schickt Eleasar wieder hin und beruhigt ihn über das vollkommen regelrechte Verfahren bei der Aufbewahrung derselben," Tos. Sukka 2, Z. 193, 26 = Tos. Ed. 2, Z. 457, 13. An den Hunger in Jerusalem während der Belagerung läßt sich hier nicht denken, denn es ist von „Notjahren" die Rede. Dagegen ist allen Zeitgenossen die Hungersnot unter Klaudius, die Jerusalem schwer gedrückt hat, in lebendiger Erinnerung geblieben, vgl. Jos. A 3, 15, 3. 320; 20, 5, 2. 101; Apg. 11, 28—30. Hat dieselbe in den Jahren 45—48 stattgefunden, so kann Eleasar schon damals vortrefflich einen Lehrer gehabt und Thora gelernt haben. Vater und Sohn haben das Elend des Jahres 70 überstanden, und sind aus Jerusalem gerettet worden. Eleasar hat es mit angesehen, wie Martha, die Witwe des Hohenpriesters Josua b. Gamala, an den Schweif eines Pferdes gebunden, von Jerusalem nach Lydda transportiert wurde, Midr. r. zu Klgl. 1, 14. Das macht wahrscheinlich, daß er sich nach der Eroberung der Stadt im römischen Lager vor Jerusalem befand.

Die Nachricht, daß er sich nachher wieder in Jerusalem niedergelassen und bis zu seinem Tode dort gewohnt habe, wird durch die Angabe Judas (b. El'ai) bestätigt: „R. Eleasar b. R. Zadok kaufte die Synagoge der Alexandriner, welche in Jerusalem war, und that in ihr, was er wollte; sie haben es nicht verboten, nur daß der alte Name nicht über ihr genannt werde," Tos. Megilla 3, Z. 224, 26. Der Fall dient zur Erläuterung der Frage, ob eine Synagoge zu weltlichen Zwecken gebraucht werden dürfe. Sonst gilt die Regel, daß auch zerstörte Synagogen nicht anderweitig verwendet werden dürfen, vgl. Tos. Megilla 3, Z. 225, 3. Was Eleasar that und woran ihn die andern Rabbiner nicht hinderten, bildet eine Ausnahme. Das läßt sich unmöglich vor das Jahr 70 stellen. Einmal setzt die Angabe den Tod seines Vaters voraus; lebte Zadok noch, so würde Zadok die Synagoge kaufen und nicht Eleasar. Sodann wie sollen die Alexandriner vor dem Jahre 70 ihre Synagoge in Jerusalem aufgeben? Die Umwandlung einer Synagoge in ein Wohnhaus ist vor 70 überhaupt unwahrscheinlich. Dagegen giebt es zu keiner Verwunderung Anlaß, daß Eleasar, von dem ausdrücklich überliefert ist, daß er sich wieder in Jerusalem niederließ, die Reste der frühern Synagoge der Alexandriner, wahr-

scheinlich ein massives Gebäude, für sich erworben hat. Wir begegnen hier noch einmal und zum letzten mal dem Haus, in welchem einst Stephanus von Jesus sprach, Apg. 6, 9.

Mit der Angabe über das Mistthor und über die Holzzelle im Tempelhof trifft diese Stelle darin zusammen, daß auch sie übertriebene Vorstellungen über die Zerstörung der Stadt beschränkt. Die Tradition lebt auch noch für einzelne Gebäude in der Stadt fort. Man wußte: das war die Synagoge der Alexandriner. Eben dieses Weiterleben der Tradition hat das Bedenken hervorgerufen, ob es Eleasar verstattet werden dürfe, daß er sich in derselben häuslich einrichte.

Mit dem Rabbi wird uns zugleich ein Abba als in Jerusalem wohnhaft genannt. Die Titel wechseln nie willkürlich. Es läßt sich deutlich beobachten, daß Abba die Verehrung für den Chasid ausdrückt, d. h. für denjenigen Mann, der nicht durch seine Studien, sondern durch seine fromme Praxis zur Autorität für die Gemeinde wird. Es ist nicht ohne Interesse, daß das Wort Jesu: „Niemand auf Erden sollt ihr Vater nennen," für die Christenheit Jerusalems auch nach dem Jahre 70 noch im Blick auf das, was neben ihr in der Judenschaft geschah, aktuelle Bedeutung hatte.[1])

Von Abba Saul b. Batanith ist uns ein Wort erhalten, das zeigt, wie der tiefe Widerwille der Pharisäer gegen die regierenden Priesterfamilien mit der Vernichtung des Tempels keineswegs erloschen ist. Sie waren geneigt, in den Gewaltthaten der Priester einen wesentlichen Grund für den Untergang des Tempels zu sehen.[2]) Es wird erzählt, wie die Hohenpriester (גדולי כהנה gleich dem pluralischen ἀρχιερεῖς) den gewöhnlichen Priestern die Felle der Opfertiere gewaltsam wegnahmen, ebenso den Leuten von Jericho die Sykomorenstämme. Die Geschädigten weihten sie Gott, verzichteten dadurch freilich auch für sich auf ihren Besitz, entzogen

---

[1]) Für die Darstellung der Beziehungen zwischen dem Neuen Testament und dem Judentum, und zwischen der Kirche und dem Judentum wäre eine Zusammenfassung dessen, was wir von den palästinensischen Chasidim des 2. und 3. Jahrhunderts wissen, sehr erwünscht. Immer hat der Chasid den Geschichtslauf einflußreicher bedingt als der Gelehrte.

[2]) Es ist dabei zu beachten, daß nicht ein einziges Wort gegen die Verteidiger Jerusalems Simon Bargiora oder Johannes von Gischala in der jüdischen Tradition vorliegt.

ihn aber gleichzeitig ihren Räubern. „Über dieses und ähnliches und analoges und über die, welche so handelten wie sie, hat Abba Saul b. Batanith und (Var. b.: im Namen) Abba Jose b. Jochanan der Bürger von Jerusalem gesprochen: wehe mir ob des Hauses des Boethos, wehe mir vor ihrem Fluch; wehe mir ob des Hauses des Kantheras, wehe mir vor ihrer Feder, wehe mir ob des Hauses des Elchanan (var. b. חנין), wehe mir vor dem Gemach ihrer heimlichen Verabredung; wehe mir ob des Hauses Elisas, wehe mir vor ihrer Faust, wehe mir ob des Hauses Ismaels b. Phiabi. Denn sie selbst sind Hohepriester und ihre Söhne die Schatzmeister und ihre Schwiegersöhne die Tempelverwalter und ihre Sklaven treiben uns mit ihren Stöcken weg," Tos. Mincha 13, Z. 533, 22 ff., vgl. b. pesach. 57 a.

Für den einleitenden Satz ist die Lesung: Abba Saul im Namen Abba Joses leichter als das, was die Tosefta giebt: Abba Saul und Abba Jose. Dieses Wort, das uns anschaulich in die Erbitterung der gewöhnlichen Priester (כהן הדיוט, כהן ἰδιώτης) gegen die regierenden Priesterfamilien hineinversetzt, ist nicht von zweien, sondern von einem in den sechziger Jahren gesprochen und von Abba Saul erhalten und wiederholt worden, selbstverständlich deswegen, weil er seinerseits diesem Urteil über die Hohenpriester beigetreten ist. Von den fünf hohenpriesterlichen Familien sind uns vier: Boethos, Kantheras, Hannas und Ismael b. Phiabi aus Josephus bekannt. Wie es sich mit Elisa verhält, steht dahin.

Nicht ohne Interesse ist ein anderes Wort, das auf einen tieferen Gegensatz im Kreise der Lehrer hindeutet. In Aboth 2, 8 b heißt es: „Jochanan b. Sakkai sagte: wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale lägen und Elieser b. Hyrkanos in der zweiten Schale, so würde er sie alle überwiegen. Abba Saul sagte: Wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale wären und auch Elieser b. Hyrkanos mit ihnen und Eleasar b. Arach in der andern, so würde er sie alle überwiegen." Da dieses Wort das Urteil eines Mannes ausdrückt, der mit den unmittelbar nach dem Tempelbrand lehrenden Männern persönlich bekannt war, darf es unbedenklich unserm Abba Saul, dem Genossen R. Eleasars b. Rabbi Zadok in Jerusalem, zugewiesen werden.

Er hat also R. Eleasar b. Arach in besonderer Weise verehrt. Das ist deshalb zu beachten, weil R. Eleasar b. Arach, der

nach dem Tempelbrand im größten Ort der Küstenebene, in Emmaus, Lehrer war, für die halachische Litteratur nichts bedeutet, sondern aus der Mischna und Tosefta fast vollständig ausgeschaltet ist. Die Gestaltung der Tradition, die uns vorliegt, ist in der Hauptsache unzweifelhaft Akibas Werk. Er hat somit anders über Eleasar b. Arach geurteilt als Abba Saul.

Für den Platz, den die Lehrer Jerusalems in der Tradition erhalten haben, ist die Beachtung dieser Verhältnisse nicht unwesentlich. Abba Saul hat den von Akiba übergangenen Eleasar b. Arach über alle andern gesetzt. Dazu ist hinzuzufügen: der Lehrer R. Eleasars b. R. Zadok war ein Shammaite, Tos. Sukka 2, Z. 193, 26 ff. Beide stehen somit in einiger Distanz von dem Kreise, der in unsern Quellen das Wort führt. Fügen wir weiter bei: die beiden „Weber vom Misttthor", die auf jener Synode in Jabne, wo die Hilleliten und Shammaiten sich einigten, in Bezug auf das Reinigkeitsbad den Ausschlag gaben, sind zweifellos noch etwas andres gewesen als bloß „Weber". Einem Mann aus dem Volk war es unmöglich, bei den Subtilitäten der Gesetzeslehre mitzusprechen und mitzustimmen. Sie sind aber in unsrer Tradition namenlos gemacht, werden also auf der unterliegenden Seite, beim Hause Shammais, zu suchen sein. Wir werden annehmen dürfen: die Gemeinde, die sich in Jerusalem nach dem Jahre 70 sammelte, hat die schärfste Gestalt des Pharisäismus repräsentiert. Wüßten wir mehr über das „Haus Shammais", so wüßten wir vermutlich auch mehr über Jerusalem. Das Übergewicht von Jabne in der Tradition spiegelt den Einfluß wieder, den sich das Haus Hillels erwarb.

Gab es auch ein Beth din in Jerusalem? Die Frage ist ohne weiteres zu bejahen. Wo Synagogen stehn, ist die Handhabung der Disciplin innerhalb der Gemeinde durch ihre Organe ebenso selbstverständlich, wie es durch jede Nachricht über die Existenz einer Christengemeinde gesichert ist, daß die ihr eigentümliche Disciplin durch Bischof und Presbyter dort gehandhabt worden ist.

Dogmatisch blieb es auch von den Männern, die sich nach Jabne hielten, unbestritten, daß die höchste Autorität für das ganze Volk das Beth din von Jerusalem sei. Akiba hat gesagt: „Den Presbyter, der dem Gesetz den Gehorsam verweigert, tötet man nicht im Gericht seiner Heimat, auch nicht im Gericht von Jabne,

sondern man bringt ihn vor das große Gericht Jerusalems und hält ihn gefangen bis zur Festzeit und tötet ihn während der Festzeit, weil gesagt ist: und alles Volk wird es hören und sich fürchten," m. sanh. 10, 6.

Der Satz hat ein stark dogmatisches Gepräge, zumal da der Fall, daß ein Ältester sich widersetzlich erwies, in der Praxis kaum vorkam; immerhin ist zu beachten, daß die Beziehung auf den Gerichtshof in Jabne nicht exegetischen Motiven, sondern der Rücksicht auf die reellen Verhältnisse entstammt. Akiba scheint ein „großes Beth din" in Jerusalem nicht für unmöglich gehalten zu haben, so wenig als ein solches in Jabne.

Über die sogenannte „Verlegung des großen Synedrion nach Jabne" sind Vorstellungen traditionell, die sich für mein Auge an den alten, ins zweite Jahrhundert zurückreichenden Quellen nicht bewähren. Zunächst beruht die Bedeutung Jabnes gleich nach dem Tempelbrand nicht auf der freien Wahl jüdischer Autoritäten, sondern auf einer Verfügung Vespasians, welcher die zu ihm übergetretenen Juden im Jahre 68 in Jabne und Lydda ansiedelte, Jos. b. 4, 8, 1. 444. Dadurch kam ein bedeutender und angesehener Teil des alten Jerusalems nach Lydda und Jabne, und zwar derjenige Teil desselben, der sich nicht bis aufs äußerste am Aufstand beteiligt hatte. So finden wir in Lydda den Oberpriester Zenon[1]) mit seinem Sohne Boethos und den Priester Tryphon, und vor allem in Jabne den Erben des Hauses Hillels, Gamaliel.

Wie jede größere Gemeinde, so hatte auch Jabne sein Beth din, dessen Bedeutung von der Gesetzeskenntnis der Männer abhing, die hier Recht sprachen. Sie ist dadurch erhöht worden, daß auch die Rabbiner der benachbarten kleineren Dörfer zum Teil hervorragende Männer gewesen sind. Es ließen sich darum in Jabne für wichtigere Fragen leicht größere Synoden versammeln, wie wir denn Josua von Peki'in, Elieser und Tryphon von Lydda, Akiba von Bne Brak nicht selten am Synedrion von Jabne beteiligt finden. Damit war für Fragen, die nicht durch die Autorität einer einzigen Gemeinde entschieden werden konnten,

[1]) Vgl. Tos. pesach. 2, Z. 159, 8. Die Schreibung ist stetig זרכין; allein bei der häufigen Konfusion zwischen ך und י schreibe ich lieber: Zenon als Zonin. Unter den ἀρχιερεῖς sind die griechischen Namen am wenigsten verwunderlich. Sein Sohn heißt ja auch nicht Esra, sondern Boethos.

sondern eine gemeingültige Regelung erforderten, eine höhere Instanz, ein großes Synedrion, geschaffen. Die Quellen zeigen auch, wie zahlreiche Anfragen, die früher nach Jerusalem gegangen wären, nun nach Jabne gerichtet werden, weil die Überzeugung verbreitet ist, daß hier die zuverlässigste Belehrung über die Thora zu erhalten sei. Es liegt aber auf der Hand, daß sich daraus nichts gegen die Existenz einer jüdischen Gemeinde in Jerusalem ergiebt; nicht einmal das ist dadurch bewiesen, daß nicht auch das Beth din in Jerusalem sehr einflußreich in den Gang der Judenschaft eingegriffen, und nicht selten, durch benachbarte Rabbinen verstärkt, als „großes Synedrium" gesprochen hat.

Wir stoßen mehrfach auf Entscheidungen, die für die gesamte Judenschaft Wichtigkeit hatten und nicht in Jabne getroffen worden sind. Jenes erste und zweite Beth din, von welchen das letztere über den Weinberg des vierten Jahres die Anweisung gab, war nicht ein lokales Gericht, bei dem eine solche Zählung nicht denkbar wäre, vielmehr erließ es allgemein gültige Verfügungen. Es hat aber schwerlich in Jabne getagt, da sich R. Elieser seiner Verfügung zuerst widersetzt. An der Verhandlung der „Weisen" über die Frage, ob der Tempelhof für unrein erklärt werden müsse, hat Josua teilgenommen, ohne daß daraus folgt, daß sie in Jabne stattgefunden habe. Ben Assai hat dies auch nicht gesagt; vielmehr wird hier an Jerusalem zu denken sein. Doch sind die Angaben, die hier in Frage kommen, spärlich und zerstreut, und können ihre Aufhellung nur finden im Zusammenhang mit der Geschichte des jüdischen Rechts.

Unser Bild bliebe unvollständig, wenn wir nicht noch des Mannes gedächten, der durch seine Bekehrung und durch sein Bibelwerk anschaulich belegt, wie kräftig sich das Judentum in Jerusalem in dieser Zeit behauptet hat, und zugleich, wie innig alle diese Vorgänge die Kirche berührt haben: ich spreche von der Bekehrung Aquilas, die nach Epiphanius in Jerusalem geschah, als er als der Überbringer kaiserlicher Gaben an die Stadt in der ersten Zeit der Regierung Hadrians dorthin kam. Die zahlreichen und komplicierten Fragen, die sich an ihn und den sog. Onkelos heften, sind aber gelegentlich einer monographischen Erörterung wohl wert. Hier genügt es, daran zu erinnern, daß Aquilas Geschichte mit dem, was wir sonst von Jerusalem wissen, im besten Einklang steht.

Diese Angaben sind zum Verständnis der Ereignisse nicht nebensächlich. Es muß unglaublich scheinen, daß der Kaiser den Juden den Tempelhof geschenkt habe, so lange man sich vorstellt: die Juden selbst hätten sich um Jerusalem nicht gekümmert, sondern es 60 Jahre lang als einen Trümmerhaufen sich selbst überlassen. Wir wissen aber, was Hadrian vorfand, als er anno 130 Judäa durchreist hat, was doch wohl auch einen Besuch im Hauptquartier der Legion bedeuten wird: er fand in Jerusalem eine kräftige Judenschaft, deren dringende Sehnsucht war: „Das Heiligtum, möge es gebaut werden in unsern Tagen!"

4. Das christliche Jerusalem.

Es gab in dieser ganzen Zeit neben dem jüdischen auch ein christliches Jerusalem. Wir kennen die Reihe der Presbyter, welche die Gemeinde leiteten, wenigstens dem Namen nach. Grätz hat zwar von Simeon, dem Sohn des Kleopas gesagt: „Den Bischof muß man eliminieren, da Jerusalem nicht existiert hat und also keinen Bischof an der Spitze einer christlichen Gemeinde gehabt haben konnte," Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judentums 1885 p. 24. Daß man mit geschichtlichen Dokumenten, wie die Liste der Presbyter von Jerusalem, nicht so umspringen darf, muß nicht lange erläutert werden.

Aber auch das christliche Jerusalem dieser Zeit verdient noch mehr als Aquila eine eigene Darstellung. Vorerst ist nur das eine nicht zu vergessen, daß in dieser ganzen Periode neben der Legion und neben der Judenschaft und ihren Lehrern auch eine christliche Gemeinde in der Stadt Raum gehabt hat.

V. Die Tage Trajans.

Auch Trajans Name bezeichnet für die Rabbinen eine Epoche in ihrer Geschichte, wie derjenige Vespasians und Hadrians. Diese Schätzung Trajans ist begründet genug, weniger freilich durch das, was er in Palästina that, als deswegen, weil er, um Appians lakonisches Sätzchen zu wiederholen: „die Judenschaft von Alexandrien vernichtete.“ Was sind doch unsre Griechen für Kinder! Appian schreibt dies ahnungslos, daß unter allem, was Trajans Regierung gebracht hat, schlechterdings kein Ereignis den Weltlauf in derselben Weise beeinflußt hat, wie die Vernichtung der ägyptischen Judenschaft. Wie sehr eine kräftige jüdische Gemeinde in Alexandrien, die auch nur einigermaßen die alten Traditionen, die durch die Namen Demetrius, Aristobul, Philo bezeichnet sind, fortgesetzt hätte, auf den Gang des Judentums, der Kirche, des gesamten Abendlands eingewirkt hätte, läßt sich nicht ermessen. Sie hat sich aber von der Katastrophe unter Trajan nie mehr erholt.

Über die gleichzeitigen Ereignisse in Palästina geben die Quellen folgendes:

Nach der Zerstörung Jerusalems wurden mehrere Dekrete erlassen, die den Zweck hatten, jedem Juden in Erinnerung zu bringen, daß er über den gegenwärtigen Stand des Volks zu trauern habe. Dahin gehörte die Beschränkung des hochzeitlichen Schmuckes: der Bräutigam durfte den Festzug nicht mehr bekränzt führen. Noch zweimal sind solche öffentliche und bleibende Trauerzeichen eingeführt worden: nach dem Kriege des Quietus fiel auch der Kranz der Braut, und nach dem Kriege Hadrians wenigstens für einige Zeit die Sänfte, in der sie durch die Straßen getragen ward, m. sota 9, 17. Die letzten Monate Trajans stellten sich somit den Palästinensern als ein Unglück dar, das mit der Tempelzerstörung vergleichbar sei, und bleibend im Andenken des

Volks festzuhalten sei, und auch als die „Tage Hadrians“ dazu kamen, brachten sie „die Tage Trajans“ nicht in Vergessenheit.

Die Nennung des Quietus zeigt, daß hier nicht an den Untergang der ägyptischen und cyprischen Juden gedacht ist. Denn die blutige Arbeit in Alexandrien hat nicht Quietus gethan. Trajan hat ihm zuerst den Auftrag gegeben, die Judenschaft in den Euphratländern zu züchtigen, und nachdem er dies gründlich besorgt hatte, wurde er als Konsular und Statthalter nach Judäa geschickt. Weiter erstreckte sich seine Thätigkeit nicht. In Judäa hat er aber so gehandelt, daß das Jahr seiner Statthalterschaft den davon betroffenen als eine Parallele zum Jahre 70 erschien.

Es war nicht eine Verfolgung, nicht ein Morden wehrloser, sondern „Krieg.“ Dadurch ist festgestellt, daß die Judenschaft auch ihrerseits zu den Waffen griff. Wie der Krieg geführt wurde, zeigen die Ereignisse unter Vespasian und Hadrian. Die Juden haben einige befestigte Orte nicht geöffnet, Quietus hat sie erstürmt, und was dabei ergriffen wurde, kam um.

Ein zweiter von jenen Trauerzeichen unabhängiger Beschluß wird durch jene Mischna mit dem Ende dieses Kriegs verbunden: „daß niemand seinen Sohn griechisch unterrichte.“ Angesichts der Sprachverhältnisse, wie sie in Palästina thatsächlich liegen, ist kein Zweifel möglich, daß hier der Nachdruck auf den schulmäßigen Unterricht fällt. Daß der Knabe Griechisch verstehe und griechisch spreche, verstand sich in ungezählten Fällen — man denke z. B. an die Verhältnisse in Cäsarea, wo es stets eine jüdische Gemeinde gab — von selbst; aber der Unterricht im litterarischen Griechisch, durch den der Knabe in die Litteratur und Rhetorik eingeführt wurde, war nun verboten. Damals verschwand in Palästina Homer aus der jüdischen Schulstube und mit ihm noch vieles andere.

Der Kaiser vernichtete die griechischen Gemeinden und der Rabbine in seinem Bereich die griechische Litteratur. Daß die Braut am Hochzeitstag den Kranz verlor, war eine Kleinigkeit; dies aber griff tief ein. Der Beschluß darf aber schwerlich nur als eine Art Racheakt, als Ausdruck des Hasses gegen das, was griechisch sei, gedeutet werden; so erhielte er ein kindisches Gepräge, und kindisch waren die Männer, die hier handelten, nicht. Der Beschluß deutet vielmehr darauf, daß sich den Palästinensern

eben jetzt durch die jüngsten Ereignisse ihr Zusammenhang mit der griechischen Welt als ein Unglück dargestellt hatte.

Weiter bekommen wir auch aus dieser Zeit eine Nachricht, welche feststellt, daß der ganze Betrieb der Gesetzeserfüllung unterbrochen war. R. Jochanan b. Nuri, der gleichzeitig mit den in Jabne wirkenden Männern unter den Galiläern als ein führender Mann hervortritt, schon neben Gamaliel und Josua, hernach neben Akiba, hat einmal in Sepphoris am Purimfest die Verlesung der Festgeschichte in der Nacht gehalten der Gefahr wegen, Tos. Megilla 3. Z. 223, 15. Wenn die Gemeinde von Sepphoris sich nicht mehr am Tage zu versammeln wagt, um die Festregel zu erfüllen, so regiert der blaße Schrecken im Land.[1])

Schon dies, daß Jochanan die hadrianische Verfolgung noch erlebt habe, ist wenig wahrscheinlich; unsre Stelle würde aber, wenn sie auf diese bezogen würde, mehr verlangen. Dann hätte sie Jochanan überlebt. Denn er hat nachher von jener Nacht erzählt, und sein Bericht ist Glied der juristischen Unterweisung geworden, woran erläutert wurde, ob eine solche Weise der Festfeier zulässig sei oder nicht. Den Genossen Josuas und Akibas noch unter Antoninus Pius lehren zu lassen — man denke an die 120 Jahre Akibas — geht schwerlich an. Auch steht er nicht mehr unter denjenigen Lehrern, die nach der Verfolgung in Usha die Synode der Galiläer leiteten. Vielmehr wird auf einer dieser Versammlungen in Usha seine Meinung über die Anordnung des Kalenders vorgetragen, aber nicht von ihm, sondern von Ismael, dem Sohne seines Zeitgenossen, R. Jochanan b. Beroka, jer. sheb. 10, 2.[2])

Ich setze darum jenes Purim, in welchem in Sepphoris bei Tage die Festrolle nicht verlesen worden ist, in die Zeit, wo Quietus im Lande stand. Es wird das Purim 117 gewesen sein.

Das Verbrechen, das so furchtbar am ganzen Volk gerächt

---

[1]) Von einer eherechtlichen Satzung wird gesagt, Jochanan b. Nuri habe auch darin eine Einigung zwischen dem Hause Hillel und Shammai herbeiführen wollen, „aber sie brachten es nicht dazu, die Sache zu ordnen, bevor die Stunde verwirrt wurde," d. h. ein Krieg ausbrach, Tos. Jebam. 1. Z. 241, 18. Auch die Unionsverhandlungen zwischen dem Hause Hillel und Shammai führen in die ältere Zeit.

[2]) Nach Tos. sukka 2, Z. 193, 19 soll Rabbi mit dem jüngern R. Eleasar b. R. Zadok bei R. Jochanan b. Nuri in Betsche'arim gewesen sein. Ich halte den Ausfall eines Namens hinter אמר ר' für wahrscheinlich.

wurde, hat uns Simeon b. Jochai genannt: „an drei Stellen warnt Gott Israel nicht nach Ägypten zurückzukehren, und dreimal verleugneten sie und dreimal wurden sie gezüchtigt; zum erstenmal vgl. Jes. 31, zum zweitenmal Jer. 41, und zum drittenmal in den Tagen Trajans," Midr. r. zu Esther Anf;[1]) vgl. Mechilta zu Ex. 14, 13.

Wir wissen immerhin so viel von den Ereignissen in Alexandria, daß wir sagen können, wann die Palästinenser in den Tagen Trajans dorthin gezogen sind: damals, als die Siegesbotschaften aus Ägypten kamen, Alexandrien in den Händen der Juden war, und die römischen Armeen genötigt waren, es durch eine regelrechte Belagerung wieder zu erobern.

Simeons Wort beleuchtet den Stand der Dinge in Palästina schon recht hell. Er hat nicht von Freiwilligen gesprochen, die sich heimlich nach Ägypten durchschlugen, sondern von Israel. Wenn aber öffentlich Scharen auszogen, um den Brüdern in Ägypten zu helfen, die errungene Freiheit zu behaupten, so bedeutet das auch für Palästina den Aufstand. Damals war die Autorität der römischen Beamten im Lande null und die Garnisonen waren machtlos. Eine weitere Begründung für die Entsendung des Quietus nach Palästina bedarf es nicht. Judäa hatte sich offen am Aufstand beteiligt, und ist, wie Simeon sagt, dafür „gezüchtigt" worden. Auch dieses Wort deutet auf ein großes Morden hin.

Da das Unglück unter Quietus durch die Verbindung mit der griechischen Diaspora entstanden ist, dürfen wir uns nochmal an jenen Beschluß erinnern, der die griechischen Studien verbot. Für den Zug nach Ägypten waren die ungezählten Beziehungen, welche die Palästinenser mit den Alexandrinern verbanden, kein nebensächlicher Faktor, und unter diesen einigenden Bändern waren die griechischen Studien nicht das unbedeutendste. Es lag in der Situation, daß die griechisch geschulten Lehrer vor allem zur Hilfeleistung für die griechischen Brüder aufforderten. Die Rabbinen schnitten hernach diesen Faden durch.

Nach der offenen Unterstützung der ägyptischen Juden konnte

[1]) Als Exegese dazu ist ein viel späteres Stück über die Niedermetzelung der alexandrinischen Juden angehängt. Zu Simeons Wort hat dasselbe keine Beziehungen, da es nicht erklärt, wie so Israel in den Tagen Trajans nach Ägypten zog.

man der Ankunft des Quietus in Judäa nur mit Schrecken entgegensehen. Schon das Wort über den „Krieg“ des Quietus berichtet, daß man sich nicht wehrlos morden ließ, sondern zu den Waffen griff. Dazu kommt, daß der Name der palästinensischen Führer aus jener Zeit nicht vergessen worden ist.

In Sifra wird das Wort: „ich zerbreche eure stolze Macht“ — גאון עזכם Lev. 26, 9 — zuerst durch eine Glosse Akibas erläutert: „das sind die Helden in Israel wie Joab;“ dann wird fortgefahren: „andre sagen: das sind die Großen, welche der Stolz Israels sind, wie Pappos b. Juda und Lulianos (= Julianos) Alexandrai[1]) und seine Genossen,“ Weiß S. 111 d.

Gegen die Angaben in Sifra hilft die Ausflucht „jüdische Legende“ nicht. Pappos b. Juda und seine Genossen waren der Ruhm und Stolz Israels; allein Gott hat sie zerschmettert. Hier ist eine Katastrophe bezeugt, und zwar nicht nur der Martyrtod einiger Bekenner, sondern ein das Volksganze treffender Schlag. Denn Pappos und seine Gefährten bildeten die „stolze Macht Israels“ — גאון עזכם. Rabbiner waren sie nicht; in der Halacha bedeuten sie nichts. Meir erwähnt einmal Pappos, doch nicht als Gelehrten, sondern als argwöhnischen, herrischen Hausherrn, der seine Frau hinter Schloß und Riegel hielt, Tos. Sota 5. Z. 302, 4. Die Stelle zeigt, daß nicht nur Meir ihn kennt, sondern daß er eine populäre Gestalt gewesen ist. War er aber nicht als Lehrer und Beter Israels Ruhm, wie war er es denn? Die Mischna vom Krieg des Quietus giebt die Antwort, und auch unsre Stelle selbst enthält sie: er war für sein Geschlecht, was Joab für das seine.

Wir kennen auch Akibas Stellung zu der Bewegung, b. berak. 61 b. In einer Zeit der Gefahr bleibt er dabei, den Gemeinden zu predigen und sich mit der Thora zu beschäftigen. Pappos fragt ihn: fürchtest du dich nicht vor der Regierung? Akiba erzählt ihm die Fabel vom Fuchs, der die vor den Netzen fliehenden Fische einlädt, sich zu ihm aufs Land zu flüchten. Sie erwiedern: wenn sie schon an dem Ort, wo sie lebendig bleiben, sich ängsten müssen, wieviel mehr an dem Ort, der ihnen den Tod bringt.

---

[1]) Von Alexandrai ist nicht zu entscheiden, ob es einen dritten Namen, oder die Heimat Julians geben will. Letzteres ist vielleicht wahrscheinlicher.

Nicht darauf kommt es hier an, ob Akiba Pappos wörtlich diese Fabel erzählt habe, sondern wie die, die hier noch sachkundig waren, Akibas und damit ihre eigne Stellung zu Pappos auffaßten. Sie haben mit Pappos nicht mitgemacht; politische und militärische Unternehmungen, die auf die Weltlage Rücksicht nehmen, sind nach ihrer Meinung nicht das, was Israel hilft, sondern ein zum Verderben führender Irrweg. Israel diene gehorsam Gott; das allein schafft ihm die Erlösung. Es ist derselbe Gedankengang, wie ihn Josephus den Verteidigern Jerusalems gepredigt hat.

Und doch kam 15 Jahre später der große Krieg! Ich zähle es zu den Beweisen, daß wir die jüdischen Leute hören müssen, daß der Zusammenhang der Dinge durch das, was sie geben, völlig klar und einheitlich hervortritt. Akiba war nicht der Mann, der sich vor jedem kriegstüchtigen Soldaten als vor dem Christus beugte. Er repräsentiert noch dasjenige Israel, das uns die Evangelien zeigen, welches fragt: wer hat dir solche Vollmacht gegeben? gieb uns ein Zeichen vom Himmel! Pappos fehlte das Gotteszeichen; er rechnete mit weltlichen Mitteln, mit der Notlage des Kaisers in Mesopotamien, mit dem Sieg der Alexandriner ꝛc. Akiba erwidert ihm: du führst die Fische aufs trockene. Aber im Jahre 132 war das Gotteszeichen da; der Tempel war wieder erstanden. Ohne menschliches Zuthun, dadurch daß Gott das Herz des Kaisers wunderbar gelenkt hatte, war ein Hauptstück der Hoffnung eingetroffen. Jetzt waren dem, der die Waffe faßte und zu führen wußte, der Weg zum Throne frei. Er war ja nun sichtlich der, der zu der von Gott bereiteten Stunde kam. Das war Pappos noch nicht.

In b. ist unmittelbar an dieses Stück ein zweites gehängt, nach welchem Pappos und Akiba einander im Gefängnis begegnen. Die lehrhafte Tendenz ist dieselbe, wie im vorhergehenden. Im Gefängnis giebt Pappos Akiba Recht; Akiba ist größer als er, denn jener ist der Thora wegen gefangen, Pappos „nichtiger Worte wegen."

Das Stück verdient nicht soviel Vertrauen, daß ich seinetwegen eine Einkerkerung Akibas im Jahr 117 ansetzen möchte. Es ergab kein schlechtes Motiv für einen Homileten, den Kontrast zwischen den beiden berühmten Opfern des römischen Blutgerichts dramatisch zuzuspitzen, dadurch daß er sie auch im Gefängnis zu-

sammenbrachte, dort Pappos, der, obwohl er Gottes und Israels wegen sein Leben ließ, doch nicht ganz als Märtyrer gilt, weil er seine Hinrichtung selbst verschuldet hat, und hier Akiba, den Typus des reinen Martyriums.

Wieder höchst bezeichnend für die innern Kräfte, die hier walten, ist dagegen die andre Nachricht, daß in dieser Notzeit einer der bedeutendsten Jünger Akibas, Simeon b. Jochai, sich ihm angeschlossen hat. „Er sagte ihm: Rabbi, lehre mich die Thora. Er sagte: ich lehre dich nicht. Er sagte ihm: wenn du mich nicht lehrst, sage ich es meinem Vater Jochai und er übergiebt dich der Regierung. Er sagte ihm: mein Sohn, mehr als das Kalb Verlangen hat zu saugen, hat die Kuh Verlangen, es zu säugen. Er sagte ihm: Und wer steht in Todesgefahr? Ist es nicht das Kalb?" b. Pesach. 112 a. Dieser Dialog zwischen dem vorsichtig zurückhaltenden Alten und dem der Gefahr spottenden und nach der Thora ungestüm begehrenden Jungen ist so groß gedacht, daß man ihn im wesentlichen wohl auf Simeon zurückführen darf. Er setzt eine Situation voraus, in der Akiba gefährdet ist und sich verborgen hält — Simeon droht ihm mit der Auslieferung an den Statthalter — nicht aber gefangen ist. Daß zu einer Zeit, wo man in Sepphoris den Gottesdienst nur nachts halten konnte, Akiba ebenfalls in der größten Gefahr stand, bedarf keiner Erläuterung.[1])

Über das Ende des Pappos wissen wir, daß er nicht im Kampf gefallen, sondern gefangen und hingerichtet worden ist. Warum es in Laodicea geschah, bleibt dunkel.

Sonst liegen nur noch versprengte Sätzchen von geringem Wert vor. Pappos sei deshalb hingerichtet worden, weil er nicht aus einem gefärbten Glase trinken wollte, jer. sheb. 4, 2. 85 a. Ob das bloß eine müßige Exegese zu den „nichtigen Dingen" ist, um deren willen er das Leben ließ, oder ob eine Erinnerung drin steckt an irgend eine Scene aus dem Verhör oder der Hinrichtung, bei der er sich in dieser Weise als den korrekten Mann bewährte — Glas war unrein, — läßt sich nicht ins reine bringen.

In ein Stück des 4. Jahrhunderts, das auf Julians Tempelbau zurückschaut, ist ein Satz über Pappos und Julian ein-

[1]) In babli ist das Stück hineingezwängt in die fünf Worte Akibas an Simeon im Gefängnis; wir haben aber die echten Worte nicht mehr.

gesprengt: „sie ließen von Akko bis Antipatris Wechsler sitzen, und versorgten alle, die aus der Diaspora hinaufzogen," Midr. r. zu Beresh. par. 64.[1]) Hier eine Kollekte für den Tempelbau zu finden, heißt den Satz auf den Kopf stellen. Er spricht nicht davon, daß Pappos von jedermann Geld sammelte, sondern daß er jedermann das nötige gab. Der Satz kann alt sein, sagt uns aber nur, was ohnehin gewiß ist. Daß der Zuzug aus der Diaspora sofort stark wurde, wenn irgend welche Erfolge gegen die Römer erfochten waren, und daß ohne Geld und ohne Ausrüstung der zuströmenden Scharen sich kein Krieg führen ließ, ergiebt keine neue Nachricht, und sagt uns nichts über das hinaus, was schon in Sifra steht.

Das Verzeichnis der Freudentage, an denen nicht gefastet noch getrauert werden darf, giebt für den zwölften Adar, somit für den Anfang des Frühlings „den Tag Trajans."[2]) Dadurch wissen wir nur, daß in diesem schweren Geschichtslauf auch ein Ereignis sich befand, an das sich eine erhebende ruhmvolle Erinnerung knüpfte. Der Todestag Trajans ist des Datums wegen ausgeschlossen, da er in den August fällt; auch die rasch folgende Abberufung des Quietus paßt zum Datum nicht, und ist auch schwerlich unter die Großthaten Israels gerechnet worden, so unzweifelhaft seine Absetzung und Hinrichtung der Judenschaft eine große Genugthuung bereitete. Am wahrscheinlichsten ist immer noch, daß der „Tag Trajans" ähnlich gedacht ist wie der „Tag Nikanors" und einen

---

[1]) הושיבו טרפיזין; da τράπεζα zu הושיב nicht paßt, liegt wahrscheinlich τραπεζίτης vor Es war für die Erörterung unsrer Frage hinderlich, daß Volkmar in der Abhandlung über Judith nach Grätz das ganze Gemengsel in die Zeit Trajans hinaufschob. Mit den Ereignissen unter Hadrian hat es nichts zu thun, weil ja nichts Geringeres als das ganze Blutbad von Bittir dabei vergessen wäre. Die Spitze des Stücks liegt darin, daß der kaiserliche Tempelbau unausgeführt geblieben ist. Josua b. Chananja, der die Gemeinde beschwichtigt, erinnert freilich an die alte Zeit. Aber Josuas Name ist immer der nächste, wo der Erzähler etwas Altes vor sich zu haben meint, und die ganz ungewöhnliche Titulatur: er sei ein σχολαστικός des Gesetzes gewesen, macht erst noch zweifelhaft, ob nicht die Deutung des Namens auf den alten Ben Chananja jung ist. Da die „späte Legende" bei Harnack doch wohl in Beziehung zu Schürers Urteil steht: „Eine spätjüdische Legende erzählt" ꝛc., so muß daran erinnert werden, daß mit der zur Hälfte richtigen Beurteilung dieses Stücks die Frage nach den Ereignissen unter Hadrian noch nicht einmal berührt, geschweige denn entschieden ist.

[2]) Die Glosse giebt nur das Stück über den Tod des Pappos.

Sieg über die Truppen Trajans feiert, jenen Tag, der Pappos und Julian groß machte vor ganz Israel, so daß sie als גארן עזר dastanden. Das würde auf den Frühling 116 führen, da nach dem Eintreffen des Quietus an militärische Erfolge der Juden nicht mehr zu denken ist. Im Adar des folgenden Jahrs feierte man in Sepphoris das Purim nur heimlich in der Nacht.

Da damals Hinrichtungen in Menge erfolgten, ist es nicht auffallend, daß wir in der Liste der Märtyrer auch ältere Namen finden: Gamaliel, Ismael, Tryphon.

R. Ismael, sichtlich eine bedeutende Gestalt in unabhängiger Stellung neben den Männern von Jabne, führt die Gemeinden des Daroma, d. h. des südlichen Strichs von Judäa. Er wohnte in Kaphar Asis, Tos. Kil. 4. Z. 78, 29, dessen Name sich noch erhalten hat. Der Ort lag nahe bei Hebron. An seiner Hinrichtung ist nicht zu zweifeln, da sie abgesehen von der Liste auch sonst bezeugt ist. Vom kleinen Samuel, dem prophetische Gabe („heiliger Geist") zugeschrieben wurde, wird gesagt: er habe vor seinem Sterben geweissagt: „Simeon und Ismael dem Schwert, und seine Genossen dem Morden und das Volk der Plünderung und große Not wird sein hernach," Tos. Sota 13. Z. 319, 5. Diese Weissagung gilt denen, die sie überlieferten, als erfüllt. Sodann hat sich eine Erinnerung erhalten an den Moment, wo Akiba und Juda b. Bathira die Nachricht von seiner Hinrichtung empfingen, Semach. 8.

Alle diese Daten führen über die hadrianische Notzeit hinauf. Daß Akiba selbst mit gefangen sei, schließt der Vorgang, auf den Semach. 8 zurückblickt, aus. Akiba hält ungehindert die Totentrauer um ihn und Juda b. Bathira ist mit dabei. Der kleine Samuel reicht tief ins alte Jerusalem zurück, wird als Jünger des alten Gamaliel betrachtet, muß also um 100 gestorben sein. Seine Prädiktion von ihrer Erfüllung durch eine große Entfernung zu trennen, ist mißlich.[1]) Überhaupt steht Ismael in seiner vollen Thätigkeit neben dem ersten Kreis der Männer von Jabne, neben

[1]) Der Ismael vorangestellte Simeon läßt sich aus unsrer Überlieferung nicht erläutern. Daß die Spätern auf Simeon b. Gamaliel raten, hat keine Bedeutung. Sein Herausfallen aus der Überlieferung zeigt anschaulich, daß wir eben nur einen umgrenzten Kreis von Lehrern kennen lernen. Der kleine Samuel, Ismael, jedenfalls auch dieser Simeon, gehören nicht zu Gamaliel und Akiba.

Josua, Gamaliel ꝛc., von denen einzig Akiba bis auf die Katastrophe herunter reicht, nicht nur seiner 120 Jahre wegen, sondern zahlreichen Angaben zufolge, die seinen Verkehr mit der jüngern Generation darstellen.

Dieselben Gründe bestimmen auch die Daten für Tryphon und Gamaliel. Tryphon war Priester, und ist im alten Jerusalem herangewachsen; sein Geburtsjahr fällt eher vor als nach 50. Es kommen hier seine beiden Aussagen über den Gottesdienst im Tempel in Betracht, bei denen den Spätern sein Zeugnis wichtig war. Die eine bezieht sich auf die Frage, ob ein Priester, der am Leibe einen Fehler hat, die Posaune blasen dürfe. „Es hat R. Tryphon gesagt: ich will um meine Söhne kommen, wenn ich nicht Simeon, den Bruder meiner Mutter, der an einem Beine lahm war, im Vorhof mit der Trompete in der Hand stehen und blasen sah," jer. hor. 3, 47 d. Auch die Tosefta setzt diesen Satz voraus; denn in die Beschreibung des feierlichen Laubhüttenfests, bei dem Agrippa das Gesetz verlas, ist die Bemerkung eingelegt: „an diesem Tage sah R. Tryphon einen Lahmen stehn und die Posaune blasen," Tos. sota 7. Z. 308, 8.

Die zweite Aussage bezieht sich auf die Aussprache des göttlichen Namens durch den Hohenpriester. „Es sagte R. Tryphon: einmal ging ich mit Simson, dem Bruder meiner Mutter,[1]) auf den Ort der Sänger hinauf und neigte mein Ohr dem Hohenpriester zu, und die Priester machten (den Namen Gottes) unhörbar durch den Gesang, und es sagte R. Tryphon: einmal habe ich ihn gehört und fiel auf mein Angesicht," Midr. r. zu Pred. 3, 11.

Während die Erinnerung an den blasenden Onkel auch noch dem Knaben eindrücklich bleiben konnte, setzt die letztere Aussage voraus, daß er nicht mehr Kind gewesen ist. Auch wenn der zweite Satz, wonach er den Namen Gottes gehört hat, nicht dieselbe Zuverlässigkeit hat wie der erste: jedenfalls stand er einmal dem Hohenpriester so nah, daß er ihn vielleicht hören konnte. Daß man dies einem Kinde erlaubt habe, ist völlig unwahrscheinlich. Er war somit schon in den „Tagen Trajans" ein alter Mann, und wäre in den „Tagen Hadrians" vollends hochbetagt.

Dazu kommt, daß in der letzten Periode Akibas Tryphon nicht mehr neben ihm steht, während früher beide im regsten

[1]) Sichtlich derselbe, wie oben; Simeon wird Schreibfehler sein.

Verkehr mit einander erscheinen. „Zeugnis hat abgelegt Juda b. Jesaja der Parfümerienhändler vor R. Akiba im Namen R. Tryphons," Tos. Sheb. 8. Z. 68, 18. Chullin 2. Z. 504, 18. Hier vertritt Tryphon seine Meinung vor Akiba nicht mehr selbst, sondern dieser entnimmt sie dem Zeugnis eines dritten.

Die Angabe über seinen gewaltsamen Tod läßt sich nicht weiter kontrollieren. Daß sie der Sammler der Katene nur in einer seiner Listen fand und in der andern nicht, ist nicht sofort ein Gegenbeweis gegen ihre Richtigkeit. Gedächtniszíffern, wie die Zehn der Getöteten, sind stabil und werden in mancherlei Weise ausgefüllt, ohne daß schon hierin der Beweis liegt, daß die eine Liste richtiger als die andre sei. Seine Lage in der Notzeit war keine andre als die Akibas oder Jochanans b. Nuri. Als Rabbiner von Lydda und Priester, und zwar reicher Priester, stand er an einem gefährdeten Ort. Möglich, daß er die Notzeit überlebt hat; aber wahrscheinlich ist es angesichts der Überlieferung nicht.

Seine Identifikation mit dem in Achaja wohnhaften Tryphon hat keine Fühlung mit der einheimischen Überlieferung, weder mit seinem Geburtsdatum, noch mit der Angabe über sein Martyrium. Auch nimmt sie nicht auf das Urteil Rücksicht, das in diesem Kreis über die Auswanderung, zumal über die eines Priesters, in Geltung war. Gewiß gab es auch in der Diaspora Priester, doch nicht solche, die im selben Sinne wie Akiba und Josua ein beträchtliches Stück der Halacha geformt haben, für welche die einzigartige Bedeutung des „Landes Israels" nicht ein nebensächliches Dogma ist. Die bloße Gleichnamigkeit ergäbe für die Identität der Personen selbst dann keinen Anhalt, wenn der Name weniger häufig wäre, als er ist.[1])

Von Gamaliel ist es vollends sicher, daß er nicht bis auf Hadrian herunterreicht. Er starb schon vor Josua, Tos. Taan. 2. Z. 217, 12; dieser wieder sicher beträchtlich vor Akiba, und wahrscheinlich noch vor Tryphon. Gleichwohl ist es nicht ratsam, seinen Namen leichthin aus der Liste zu streichen, da sonst kein zweiter Name zu begründetem Zweifel Anlaß giebt. Bei Gamaliels Stellung als Haupt des Hauses Hillels sind Konflikte mit dem

---

[1]) Siehe die zwei jüdischen Tryphon bei Jos. und den R. Tryphon von Eleutheropolis in der Vita des Epiphanius.

Statthalter zu jeder Zeit denkbar, auch ohne daß ein Quietus im Lande ist. Ich erinnere an Hegesipps Angaben über die Ausrottung der Davididen durch die römischen Behörden. Das Patriarchengeschlecht war dadurch unmittelbar bedroht, da es im Rufe stand, mit dem Davidshause zusammenzuhängen. Bei der Hinrichtung Simeons, des Sohns des Kleopas, heißt es, daß schließlich auch seine jüdischen Verkläger dasselbe Los getroffen habe, weil auch sie aus dem königlichen Stamme waren, Eus. Kircheng. 3, 32, 4. Das braucht nicht gleichzeitig mit dem Prozeß gegen Simeon geschehen zu sein, da die christliche Tradition die Dinge auch über eine größere Distanz hinweg so zusammenordnen konnte, stellt aber jedenfalls fest, daß leitende Männer unter Trajan schon vor Quietus zum Tod verurteilt worden sind. Simeons Verkläger vor Atticus waren nicht Leute aus der untern Schicht des Volks.

Keine der Nachrichten, die uns aus den „Tagen Trajans" zugekommen sind, zeigt Jerusalem in diese Kämpfe hineingezogen. Seit der Serapisstein im Thore Nebi Daud vorliegt, darf man nahezu von urkundlicher Gewißheit sprechen, daß die Stadt in den Händen der Besatzung blieb, die während des Partherkriegs von der dritten cyrenäischen Legion gestellt worden ist. Da Trajan bereits als Parthikus erscheint, läßt sich der Stein schwerlich von 116 entfernen; damit stehn wir aber dem Eintreffen des Quietus so nah, daß es höchst geringe Wahrscheinlichkeit hat, daß die Citadelle, und damit die Stadt, nicht gehalten worden sei. Auch damit schließen sich die Mitteilungen der Quellen einheitlich zusammen. Würde uns auch von Trajan gesagt: er habe Jerusalem zerstört, so erhielte die Frage: was denn Hadrian noch „zerstört" habe? einigen Sinn. So hat aber Jerusalem den Sturm unter Trajan überstanden und sein Geschick vollzog sich erst mit dem Anbruch des trüglichen Himmelreichs.

Wir haben nur die Quellen abgehört. Daß sie sich nicht nur registrieren lassen, daß sie erwogen, verstanden, ausgelegt sein wollen, liegt in ihrer Eigenart. Sie haben aber die Art echter Quellen: sie sind nicht stumm, sie reden, und was sie sagen, ergiebt nicht ein Chaos, sondern einen einheitlichen, vollkommen begründeten Geschichtslauf, so lückenhaft unser Bild von demselben bleibt. Ich schließe, ohne noch weiter zu untersuchen, wie etwa

durch ein konstruierendes Verfahren diese oder jene Lücke desselben sich füllen läßt. Das wichtigste ist zunächst, daß die Zeitgenossen für diese Dinge endlich Gehör finden. Nur noch einen Wunsch füge ich bei. In unsrer historischen Litteratur zum zweiten Jahrhundert ist es ein empfindlicher Mangel, daß uns eine schlecht und recht historische Bearbeitung Akibas fehlt. Es giebt im zweiten Jahrhundert, wenn auf die einzelnen Persönlichkeiten für sich geachtet wird, weder im griechischen Kreise noch in der Kirche einen Mann, der so nachhaltig auf den Verlauf der Weltgeschichte eingewirkt hat, wie er. Zu seiner geschichtlichen Würdigung ist freilich das Verständnis seiner letzten Periode unerläßlich. Im Bilde der Zeit, das uns Gregorovius oder Schürer zeichnen, bleibt für Akibas letzte Thätigkeit wenig mehr übrig als die Vermutung: er sei verrückt geworden. Ich glaube gezeigt zu haben, daß die Verkettung der Dinge es wohl verständlich macht, wie Akiba in konsequenter Bewahrung seiner Richtung, ohne sich selbst zu verleugnen, zur Huldigung vor dem messianischen Könige kam, womit er den Verlust Jerusalems und Judäas besiegelte. Eben diese strenge Folge und Realistik der Ereignisse verleiht dem Todeskampf des jüdischen Jerusalem den tiefen Ernst.

Leben und Schriften Agobards,

Erzbischofs von Lyon.

Von

Dr. R. Foß.

1.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die ältere französische Kirche stets mit einer gewissen Hartnäckigkeit die sogenannten Freiheiten „der gallikanischen Kirche“ auch den Päpsten gegenüber verteidigt hat. Ebenso waren die bedeutendsten Herrscher Frankreichs meist nicht willens, diese Freiheiten von seiten des päpstlichen Stuhles verringern zu lassen, da sie dann einen großen Teil des Einflusses verloren hätten, den sie auf die französische Geistlichkeit ausübten. Machen wir uns das an einem Beispiele klar.[1]) Als Artois in den Verband des französischen Reiches aufgenommen wurde, verlangten die Stände dreierlei: 1. Ausschließung der Protestanten aus der Provinz, 2. Befolgung der tridentinischen Beschlüsse und 3. Anerkennung für die geistlichen Korporationen, daß sie zu den vakanten Stellen Bewerber präsentieren dürften. Die erste Forderung gewährte Ludwig XIV. ohne weiteres, denn an den Protestanten lag ihm nichts, die beiden andern lehnte er jedoch ab, da er weder alle Satzungen jenes Konzils anerkannte noch die alten Rechte aufgeben wollte, welche seine Vorfahren in bezug auf die Besetzung geistlicher Stellen erworben hatten. —

Nun geschah es im Jahre 1661, daß im Jesuiten-Kolleg zu Paris die Thesis aufgestellt und verteidigt wurde, der Papst sei unfehlbar und also auch an kein Konzil gebunden. Dagegen erhob sich in Frankreich der heftigste Widerstand; man meinte, eine solche Lehre stehe mit der Schrift in Widerspruch; es könne darnach auch der Papst das weltliche Regiment umgestalten, und das verböten doch die Fundamentalgesetze des Reiches. Die Sorbonne erklärte darauf: der allerchristlichste König erkenne in weltlichen Dingen außer Gott niemand über sich; es sei unter keinem

---

[1]) Ranke, Französische Geschichte 12. Buch 5. Kapitel. Vergl. ferner Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuiten-Ordens. München 1894.

Vorwande erlaubt, die Unterthanen von dem Gehorsam gegen den König loszusprechen, auch den Freiheiten der gallikanischen Kirche dürfe der Papst nicht zu nahe treten; er stehe ferner nicht über dem Konzilium und ohne die Beistimmung der Kirche sei er nicht unfehlbar. Das Parlament billigte diese Erklärungen auf das lebhafteste, ebenso der König, der diese Äußerungen der Sorbonne öffentlich bekannt machen ließ. Papst Alexander VII. richtete gegen die genannten Ansichten der Sorbonne eine Bulle, in der er den Bischöfen verbot, dieselben zu billigen, ja auch nur zu erwähnen. Darüber beklagten sich diese aufs bitterste; in den Versammlungen des Klerus von 1665 und 1666 machten die Bischöfe ihre kanonischen Rechte mit allem Nachdruck geltend. Das wieder erwachte Studium der alten Kirchengeschichte zeigte ihnen, daß einst von keiner Alleinherrschaft des Papstes die Rede gewesen sei und die Bischöfe eine sehr selbständige Stellung inne gehabt hätten. —

Diesem Eifer für die Aufrechterhaltung der gallikanischen Freiheiten verdanken wir mehrere Ausgaben von Schriften des 9. Jahrhunderts. Und einer der thätigsten Arbeiter dabei war Baluzius, den eine glühende Liebe für seine heimische Kirche beseelte. Er spricht das in der Widmung an die Väter der gallikanischen Kirche aus, die er seiner Ausgabe des Agobard voranschickt, und beruft sich dabei auf den verstorbenen Erzbischof von Paris, auf Petrus de Marca. Dieser habe ihm, da er seine Liebe zur heimischen Kirche erkannt, es auf die Seele gebunden, daß er zu ihrer Ehre diese Schriften herausgeben möge. Das that denn nun Baluze und konnte sicher sein, daß die Sorbonne seine Ausgabe billigen würde. Er hatte sich darin nicht getäuscht. Gleich am Anfange des ersten Bandes von den Schriften Agobards, die Baluze im Jahre 1666 erscheinen ließ, steht die approbatio doctorum, die also lautet:

„Wir, die unten genannten Doktoren der heiligen Pariser theologischen Fakultät aus der Gemeinschaft der Sorbonne haben die Werke des heiligen Agobard, des Erzbischofs von Lyon, gelesen, ebenso die Briefe und kleinen Schriften des Leidrad und Amulo, der Erzbischöfe von Lyon, auch das Buch des Florus über die Wahl der Bischöfe, und dazu die Bemerkungen des Stephan Baluzius aus Tulle. Wir bezeugen, daß wir in ihnen nichts bemerkt haben, was dem Glauben der katholischen Kirche, den Sitten und der Ordnung zuwider sei, ja, wir haben sie für

wert gehalten, daß man sie bekannt mache." — Dies Dekret wurde am 15. Januar 1666 in der Sorbonne gegeben. Unter den drei Unterschriften, die es aufweist, fällt besonders der Name Boileau auf.

Diese Erklärung zeigt deutlich die Stimmung der französischen Geistlichkeit, denn wir werden später sehen, daß doch in den Schriften Ausführungen enthalten sind, welche den bestehenden Einrichtungen der Kirche nicht beipflichten. Deshalb hat auch Baronius den Agobard einen Ketzer genannt.

Die Thätigkeit des Baluze bei der Herausgabe wurde dadurch belohnt, daß er im Jahre 1667 Bibliothekar Colberts wurde und später die Direktorstelle am collège royal erhielt. Im Jahre 1710 entfernte ihn Ludwig XIV. aus diesem Amte, weil Baluze in einem Werke Ansprüche des Hauses Bouillon auf Gebiete verteidigt hatte, welche die Krone besaß. Bald darauf starb dieser ausgezeichnete Lehrer des kanonischen Rechtes 88 Jahre alt im Jahre 1718 zu Paris. —

2.

Vor Baluze hatte Papirius Massonus sowohl die Werke des Abtes Lupus von Ferrières als auch die des Agobard herausgegeben. Die Handschrift, in welcher die Arbeiten des letzteren enthalten waren, fand Massonus in einem Buchladen zu Lyon, wo man sie eben zerschneiden wollte. Da kaufte sie Massonus und machte sie im Jahre 1618 bekannt. Aber er veröffentlichte nicht alle, so daß Baluze zuerst die Arbeiten edierte, welche Agobard gegen Amalarius geschrieben hat. Massonus hatte nicht sorgfältig gearbeitet, was Baluze beklagte, als er nochmals die Werke des Lupus herausgab. Noch größeren Tadel sprach er gegen Massonus in der Vorrede zu Agobards Schriften aus. Er habe sehr viel verbessern müssen. — Die Abhandlungen Agobards, mit denen wir uns beschäftigen, sind folgende:

liber adversus dogma Felicis.
liber de insolentia Judaeorum.
liber de judaicis superstitionibus.
liber de baptismo judaicorum mancipiorum.
epistola ad Nibridium, episcopum Narbonnensem.
liber adversus legem Gundobaudi.
liber de privilegio et jure sacerdotii.
liber de grandine et tonitruis.

liber contra objectiones Fredigisi abbatis.
epistola ad proceres palatii.
epistola ad Bartolomeum, episcopum Narbonnensem.
epistola ad Matfredum, procerem palatii.
epistola ad Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici.
liber de imaginibus.
liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum.
liber contra judicium dei.
liber de fidei veritate.
Agobardi flebilis epistola.
liber de comparatione utriusque regiminis.
epistola Gregorii IV ad episcopos regni Francorum.
liber apologeticus pro filiis Ludovici imperatoris adversus patrem.
cartula porrecta Lothario in synodo Compendiensi.
epistola ad Ebbonem, episcopum Remensem.
liber de divina psalmodia.
de correctione antiphonarii.
liber adversus Amalarium.
Agobardi carmina.
Flori, diaconi Lugdunensis, liber de electionibus episcoporum.

Weshalb wir auch Arbeiten des Diakonus Florus besprochen haben, wird sich aus der Abhandlung ergeben.

3.

Baluze nennt den Agobard sanctus und begründet diese Bezeichnung dadurch, daß Agobard in seiner Diöceſe als solcher verehrt wurde. Ebenso hat die Sorbonne ihm in dem eben angeführten Gutachten dieses ehrende Beiwort gegeben. Mir scheint, daß sich auch hierin eine gewisse Opposition gegen die Allgewalt des Papstes ausspreche und eine Betonung der bischöflichen Macht und ihrer Rechte. — Was nun den Namen „Agobard" betrifft, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß das Wort ein deutsches ist. Und es ist doch sehr bemerkenswert, daß ein großer Teil der Geistlichkeit, mit der wir es hier zu thun haben, deutsche Namen führt. Ich wage daraus keine weiteren Schlüsse zu ziehen, um so weniger, weil Dahn[1]) nachgewiesen hat, daß Neustrien und

[1]) Dahn: Die Könige der Germanen. Bd. 7. S. 126.

Burgund schon im 6. und 7. Jahrhundert stark romanisiert waren. — Der Name Agobard kommt, wie mir E. Förstemann schriftlich mitgeteilt hat, nur noch einige Male vor, und man kann deswegen nicht angeben, welchem deutschen Stamme er so recht eigentlich angehört. Auch ist er schwer zu erklären; man könnte vielleicht an das gotische agan-timere und an das altnordische bardi-gigas denken, doch ist alles unsicher.

4.

Wie ich glaube, habe ich nachgewiesen, daß die Schriften Agobards deshalb besonders herausgegeben wurden, um polemischen Zwecken zu dienen. Wenn nun Ebert[1]) ihn „als einen Vorläufer jener theologisch-polemischen Litteratur bezeichnet, die in Westfrancien seit dem Auftreten Gottschalks zu solcher Blüte gelangt, daß sie dort ganz in den Vordergrund tritt," wenn er ihn ferner „den ersten modernen Publizisten" nennt, so will ich dagegen nicht ankämpfen. Aber ich möchte doch dabei bemerken, daß ich nicht annehme, dies sei der Hauptcharakter des Agobard. Ich hoffe bei der Darstellung seines Lebens nachweisen zu können, daß alle seine Schriften aus einem tief religiös erfaßten Inneren hervorgehen, daß er nicht hin und her schwankend äußere Vorteile gesucht hat, sondern daß er ein echt christlicher Mann gewesen ist. Derselben Ansicht ist auch P. A. Klap,[2]) der in der letzten Zeit mit einer gewissen wohlthuenden Wärme und Breite Agobards Leben und Schriften behandelt hat. Man hat ihn und seinen Zeitgenossen Claudius von Turin als Vorläufer der Reformation hingestellt. Das betont besonders Rozier.[3]) — Wenn man das thun will, so läßt sich dagegen nicht viel sagen, dafür aber auch nicht. Als Agobard lebte und schrieb, war doch in der abendländischen Kirche noch alles in der Entwicklung und noch nicht auf die schiefe Ebene geraten, auf der die Kirche seit Gregor VII. immer weiter hinabgleitend so tief ins Verderben geriet. Mir scheint deshalb, man sollte von Vorläufern der Reformation erst nach Gregors VII. Zeit sprechen, wie dies ja doch auch meistens geschieht. —

---

[1]) Ebert: Litteratur des Mittelalters. 2. Bd. S. 209.

[2]) P. A. Klap in der Theol. Tydschrift (Kosters und van Manen) Bd. 29 und 30. Leiden, 1895 und 1896.

[3]) Rozier: Agobard. Montauban. 1891.

5.

Massonus nennt den Agobard patria Gallus, doch ist nicht zu ersehen, weshalb er das thut und was er damit meint; andere nennen ihn einen Franken, ohne dafür einen Grund anzugeben. Ich möchte ihn weder als einen Deutschen noch als einen Romanen bezeichnen, denn Dahn hat nachgewiesen, daß die Namen hier nicht immer auf die Nationalität schließen lassen.[1]) Wo und wann er geboren ist, kann nicht festgestellt werden, wahrscheinlich um 769 in Spanien. Jedenfalls hat er in der Gallia Narbonnensis gelebt, wohin er einen Abt Atala begleitete, der vor den Arabern floh. Dieser Abt kaufte dort Land und gründete ein Kloster des heiligen Polykarp. — In dieser Gegend finden wir höchst eigentümliche Verhältnisse.[2]) Dort lebte Agobard eine Zeit lang und wurde dann im J. 804 Priester zu Lyon. An der Spitze dieser Diöcese stand damals der Erzbischof Leidrad,[3]) ein fleißiger und den Studien ergebener Mann, unter dessen Leitung sich Agobard ebenfalls eifrig mit den Wissenschaften beschäftigte. Leidrad hatte ihn so lieb, daß er ihn zu seinem chorepiscopus, oder wie Baluze sich ausdrückt, zum coepiscopus machte. Doch wollen einige das bezweifeln. —

Agobard hat unter Atala und Leidrad sehr tüchtige Studien gemacht und zeigte das gleich in seinen ersten Schriften. Er schreibt ein gewandtes, leicht verständliches Latein und verstößt nur selten gegen die Grammatik. Auch zeigt er sich sehr belesen in der Bibel und den Kirchenvätern, die er fast immer richtig anführt. Aber wie das vielfach schon bemerkt und ausgesprochen ist, begnügt er sich mit dem Vorhandenen und hat die Dogmatik nicht gefördert. Darin teilt er die Eigentümlichkeit der Gelehrten der Karolinger Zeit.[4])

---

[1]) Allerdings neige ich mich mehr der Ansicht zu, daß er deutscher Abkunft gewesen sei. Vgl. Foß: Benedikt von Aniane. Programm des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Ostern 1884, S. 16. Über die Frage der Abstammung vgl. auch Blügel: de vita et scripitis Agobardi. Halle. 1865.

[2]) Vgl. die angeführte Schrift von Foß S. 18 ff.

[3]) Auch Leidrad ist ein deutscher Name, nach Förstemann zusammengesetzt aus leith ahd. leid = infestus und rad, welches Wort am Ende von Familiennamen consilium bedeutet.

[4]) Harnack: Dogmengeschichte S. 244 ff.

Auch andere als theologische Schriftsteller scheint er gelesen zu haben, doch erwähnt er solche nur sehr selten.

Aus Kirchenvätern hat er viele Beweisstellen entnommen, so aus Cyprian, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, den er doctrina et sanctitate praecipuus nennt, aus Augustinus, Leo, Symmachus, Vigilius, Pelagius secundus, Gregorius magnus, Beda, ferner hat er auch griechische Autoren benutzt, so Athanasius, Cyrillus, Theodoretus, Proculus, Johannes Chrysostomus, Eusebius. —

Wir wissen, daß Leidrad mehrere Schulen für seine Kleriker eingerichtet hatte, und da in einer derselben sehr eifrig der Kirchengesang betrieben wurde, so läßt sich wohl annehmen, daß man sich auch in Anfertigen lateinischer Verse wird geübt haben.[1]) Ehe Agobard eine seiner Prosaschriften verfaßt hat, hat er angeblich zwei Gedichte verfertigt, die wenig poetisches Talent verraten. Eines dieser Gedichte ist überschrieben: epitaphium Caroli Magni und enthält 13 Verse. Baluze sagt,[2]) er habe diesem Gedichte die Überschrift gegeben, indem er dem Chronikon Novalicienſe gefolgt sei, und habe daraus auch die Fehler verbessert, die sich in die Ausgabe des Massonus eingeschlichen hätten. Dümmler[3]) meint, daß man keinen rechten Grund habe, diese Verse dem Agobard zuzuschreiben. Er sagt aber nicht, warum er das annimmt. —

Ein zweites Gedicht handelt von der translatio reliquiarum sanctorum martyrum Cypriani Sperati et Pantaleonis ad urbem Lugdunensem. Es steht bei Dümmler unter den Dichtungen des Florus[4]) und beginnt mit dem Worte: rector. In ihm finden sich viele Anklänge an die Aneide. Eine Gesandtschaft, die Karl der Große in den Orient geschickt hatte, ging durch Nordafrika zurück und brachte diese Reliquien mit.

Nun hat Karl der Große mehrmals Botschaften an Harun al-Raschid abgesendet, doch erwähnt keine Quelle, von welcher Gesandtschaft diese Überreste der Heiligen überbracht sind.[5]) Wir

---

[1]) Simson: Karl d. G. Bd. 2, S. 577.

[2]) Baluze Bd. 2. Notae S. 144.

[3]) Monumenta Germaniae historica poetarum Latinorum t. 1. p. posterior. Berlin 1891, S. 395.

[4]) Ebendaselbst S. 544.

[5]) Mühlbacher: Geschichte der Karolinger. S. 163 ff.

wissen, daß Cyprian am 14. Sept. 253 zu Karthago, und Pantaleon um 305 zu Nikomedien den Märtyrertod gestorben ist, wohingegen wir von Speratus nichts Näheres angeben können. Wann die translatio stattgefunden hat, ist nicht festzustellen. —

Wir besitzen zwei Gedichte, die an Agobard gerichtet sind. Das eine hat den Walafrid Strabo zum Verfasser.[1]) Darin erzählt er: er sei 16 Jahre alt gewesen, da sei sein Name an Agobard gelangt, und er habe von diesem freundliche Briefe empfangen. Er möchte ihn nun gerne sehen. Dann lobt er den Florus und spielt mit dem Namen.[2])

Die Verse sollen ums Jahr 820 geschrieben sein. Das zweite, eine wenig geschickte Dichtung, hat einen unbekannten Mönch zum Verfasser und muß vor dem Jahre 840, vor dem Tode Agobards entstanden sein. Es besteht aus sapphischen Strophen, deren Anfangsbuchstaben die Worte: Agobardo pax ergeben.[3])

6.

Man streitet darüber, ob Agobard chorepiscopus oder coepiscopus des Leidrad gewesen sei. Baluze nennt ihn coepiscopus und meint, das sei so viel wie coadjutor, doch sei dem Agobard deswegen noch nicht die Nachfolge im Erzbistum zugesichert gewesen.[4]) Wir werden diese Frage schwerlich entscheiden können. Wir haben noch eine Notiz anzuführen, welche besagt, daß Agobard von drei Bischöfen zum chorepiscopus geweiht sei und somit höher gestanden habe, als einer, den nur ein Bischof geweiht hatte. Als Leidrad krank wurde und sich in das Kloster zu Soissons zurückzog, folgte ihm Agobard. Nach einer Angabe geschah das im Jahre 813.[5]) Fast allgemein aber ist angenommen, daß er im Jahre 816 Erzbischof wurde. Baluze, der das Jahr

---

[1]) Dümmler l. l. S. 35 f.

[2]) At de flore novo, qui vos penes ortus odorem
Prodit ubique sui, haec loco rumor alit

und weiter:

Floreat haud flascens hic flos, et floreat flagrans
Spiramenta ferat semper ubique deo etc.

[3]) Dümmler l. l. S. 118.

[4]) Agobard ed. Baluze t. II: Notae ad Agobardum p. 3.

[5]) Baluze l. l. S. 4.

813 angiebt, beruft sich darauf, daß Agobard mit Zustimmung des Kaisers und der Synode der sämtlichen Gallischen Bischöfe ernannt worden sei. Das sei nur im Jahre 813 zu Mainz möglich gewesen. Gegen seine Erhebung wurden allerlei kanonische Bedenken laut; erstens sei es verboten, daß zwei Bischöfe einen und denselben Stuhl inne hätten, dann, daß ein Bischof sich seinen Nachfolger selbst wähle. Mochte das auch immerhin richtig sein, so wurde doch darauf keine Rücksicht genommen, und der Widerspruch verstummte. Sollte vielleicht Agobard 813 Nachfolger des Leidrad geworden sein und erst 816, nachdem die Bedenken gehoben waren, den erzbischöflichen Titel erhalten haben?[1])

7.

Vor seiner Erhebung scheint Agobard nichts als jene oben erwähnten Verse geschrieben zu haben, falls man sie ihm beilegen darf. Nach derselben aber entwickelte er eine reiche schriftstellerische Thätigkeit. Welches Werk er zuerst verfaßt hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Ebert meint,[2]) er habe um das Jahr 814 das Schriftchen de grandine etc. gearbeitet, giebt aber dafür keine Gründe an. Deshalb will ich hier noch nicht darauf eingehen, sondern zunächst das Werk besprechen, welches die erste Stelle im Register des Baluze einnimmt, nämlich die Schrift gegen Felix von Urgel. —

Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß die Lehre von der Dreieinigkeit zu den schwersten Problemen der christlichen Dogmatik gehört. Deswegen war es nicht verwunderlich, daß die Germanen zunächst nach ihrer Bekehrung meist Arianer waren und erst allmählich die orthodoxe Lehre annahmen. Daraus erklärt es sich auch, daß den Mohammedanern die Behauptung anstößig war, Christus sei Gottes eingeborener Sohn. So ist es denn begreiflich, daß Elipandus von Toledo und Felix von Urgel, die in stetem Verkehre mit den Mohammedanern standen, die schon früher aufgestellte Ansicht wieder aufnahmen, Christus sei nur der

---

[1]) Es scheint, als ob auch Ebert Litt. des Mittelalters Bd. 2, S. 210 diese Ansicht teilt, denn er sagt dort: Agobard wurde sein Nachfolger und 816 Erzbischof.

[2]) l. l. S. 212.

Adoptivsohn Gottes. Offenbar hoffte man die Mohammedaner leichter zu bekehren, sobald man ihnen dies zugab.[1]) —

Gegen diesen Adoptianismus trat nun Karl der Große mit Entschiedenheit in den Jahren 792, 797 und 799 auf. Die Lehre wurde verdammt, und Felix abgesetzt. Diese Verhandlungen näher auszuführen, ist hier nicht die passende Stelle, und verweise ich auf Simsons erschöpfende Darstellung.[2]) Meine Aufgabe ist es nur, die Beziehungen Agobards zu Felix klarzustellen. Als Felix im Jahre 799 seines Bistums entsetzt war, ist er nach Lyon verwiesen worden und daselbst wahrscheinlich im Anfange der Regierung Ludwigs des Frommen gestorben. Dort hat ihn Agobard kennen gelernt und giebt ihm wie alle seine Zeitgenossen das beste Zeugnis in bezug auf sein sittliches Leben. Aber, warnt er, man dürfe daraus nun nicht schließen, daß auch seine Lehre die richtige gewesen sei; Gott versucht uns vielmehr, und gar zu leicht erliegen wir dann, weil wir annehmen, daß so ehrenwerte Männer doch nichts Falsches bekennen könnten. Daß Agobard in persönlichem Verkehr mit Felix gestanden, geht aus dem 5. Kapitel seiner Schrift gegen ihn hervor, wo er folgendes mitteilt. Felix behauptete: Christus habe nach dem Fleische nicht den Tag des Gerichtes gekannt, auch nicht den Ort, wo Lazarus hingelegt sei, denn er habe zu den Schwestern desselben gesagt: ubi posuistis eum, ferner habe er den Petrus gefragt: Simon Petre, amas me plus his (nämlich als die andern Jünger), er habe also auch dies nicht gewußt. Darüber hat nun Agobard mit ihm in Lyon disputiert, ihn widerlegt und zu dem Versprechen bewogen, er wolle von seinem Irrtum ablassen. Darauf hat Agobard die Sache nicht weiter verfolgt, — quia nec ad me pertinebat — sagt er. Es gehörte nämlich Felix von Urgel unter den Erzbischof von Narbonne. — Wohl mag ihn der ehrwürdige, hin und hergehetzte Mann gedauert haben. —

Agobard erzählt weiter, nach dem Tode des Felix habe er ein Werk von ihm gefunden, worin er seine Ansichten niedergelegt habe. Er veröffentlichte und widerlegte es, nicht wie einige Tadler meinen, um dadurch Ruhm zu erlangen, sondern um falsche Mei-

---

[1]) Harnack 3. Bd. der Dogmengeschichte S. 224 ff. will das nicht gelten lassen, doch haben mich seine Gründe nicht überzeugt.

[2]) Simson Karl d. G. Bd. 2, S. 29 ff., S. 67 ff. und S. 154 ff.

nungen auszurotten und den Glauben zu stärken. Er weiß, daß viele Leute das Leben des Felix bewundern und deswegen verführt werden möchten seinen Lehren zu folgen. Sie wissen nämlich nicht, daß man nicht aus dem Leben eines Menschen seinen Glauben ermessen könne, sondern aus dem Glauben heraus müsse man das Leben billigen. Obgleich viele, die den richtigen Glauben haben, durch schlechtes Leben untergehen mögen, so wird doch keiner, der falschen Glauben hat, durch ehrenwertes Leben gerettet. Diesen Ausspruch hat Agobard dem Tertullian entnommen. Seine Schrift überschickte Agobard mit einer pomphaften Anrede Ludwig dem Frommen.[1])

Da Felix die vier unten mitgeteilten Sätze, in denen die orthodoxe Kirchenlehre bekämpft wird, ganz besonders betont, so beschäftigt sich Agobard besonders mit ihnen.[2])

Zur Widerlegung dieser vier Sätze führt er viele Stellen aus der Bibel an, dann aber besonders Aussprüche des Augustinus, auch einige des Hilarius und Cyprianus. Leist[3]) urteilt in seiner vortrefflichen Arbeit folgendermaßen; er meint, Agobard hätte keine neuen Gedanken gezeitigt, aber die alten für seine Zeit fruchtbar zu machen versucht. Dadurch, daß ihm dies vielfach gelungen ist, hat er sich große Verdienste erworben. Es ist nun, meint Leist, nicht zu verwundern, daß auch er sich nicht recht klar geworden ist über das Verhältnis der beiden Naturen in Christo, da dies eine der schwierigsten Fragen der Dogmatik ist, die selbst

---

[1]) Die Anrede lautet: Christianorum religiosissimo, benignorum benignissimo, mansuetorum tranquillissimo, Christi amatori ideoque victori ac triumphatori piissimo, Augusto domno gloriosissimo Hludowico imperatori Agobardus quidam ex ultimis fidelibus servulis vestris etc.

[2]) Die vier Sätze lauten: 1. mit Nestorius behauptet er: duae in Christo sunt naturae, quae duplicem filium sive Christum constituunt: der eine sei der Sohn Gottes natura, veritate, proprietate, genere, nativitate, substantia, der sei nicht gekreuzigt, der andere sei der Sohn Gottes gratia, electione, voluntate, placito, praedestinatione, assumptione, adoptione. 2. Deshalb sei er in humanitate sacerdos, in divinatione vivifactor. 3. Die Jungfrau sei alio modo genitrix divinae, alio modo humanae naturae. Proprie humanitatis, gratia vero divinitatis. 4. Christus und die Kirche werden eins genannt und sind doch nicht eine Person: sic quamvis dicatur carnem factum esse et esse unum non sunt tamen unica hypostasis.

[3]) Leist, Gymnasial-Programm von Stendal. Ostern 1867.

Augustinus nicht zu lösen vermocht hat. Und über Augustinus kam Agobard nicht hinaus.[1])

8.

Wir gehen nun über zu den Schriften, welche Agobard gegen die Juden verfaßt hat. Vor allem wenden wir uns zunächst gegen Eberts Äußerung über diese Arbeiten.[2]) Ebert sagt: „Es ist merkwürdig, daß ein so aufgeklärter Mann durch seine Feindseligkeit gegen die Juden, welche mehrere von seinen Flugschriften hervorgerufen hat, sich auszeichnet, und, wie sich eben aus derselben ergiebt, zu einer Zeit, wo gerade im südlichen Frankreich beim Volke eine auffallende Toleranz ihnen gegenüber herrschte und noch mehr in den höchsten Regionen des Staates." Wir hoffen im Verlaufe der Untersuchung zu zeigen, daß Agobard recht gewichtige Gründe gehabt hat, den Übermut der Juden zu bekämpfen, und daß er durchaus nicht als ein Feind der Aufklärung und der Toleranz gehandelt hat. —

Was die Chronologie der Schriften Agobards gegen die Juden betrifft, so folgen wir den Angaben Simsons.[3]) Darnach wäre die consultatio ad proceres palatii etc. aus den Jahren 822—825, die epistola ad proceres etc. aus 826—827, wohl noch um 826, de insolentia aus 826—827. Gleichzeitig mit dieser die epistola Agobardi, Bernardi et Eaof und endlich die epistola exhortatoria ad Nibridium etwas später, aber noch vor dem Ende des Jahres 828.[4]) Um das Auftreten Agobards zu verstehen, bemerken wir folgendes: Während in Nordfrankreich durch die Besitzergreifung der Franken nur kleine Herrschaften entstanden, blieben in Südfrankreich viele Latifundien noch aus der Römerzeit. Sie bildeten vielfach ein ganz abgerundetes Gebiet, das oft durch natürliche Gliederungen, Thalmulden und Flußlinien begrenzt wurde. Darin waltete ein römischer Nobilis nicht viel anders als später im Mittelalter ein feudaler Grundherr.[5]) Weder die großen römischen Grundbesitzer noch die

[1]) Harnack, Dogmengeschichte. S. 244 ff.

[2]) Ebert, Bd. 2, S. 215.

[3]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 393 u. 396. Exkurs VII.

[4]) Marcks Realgymnasialprogramm von Viersen 1888 will Simsons Chronologie nicht gelten lassen, doch haben mich seine Gründe nicht überzeugt.

[5]) Dahn, Könige der Germanen. 6. Bd., S. 92 ff. Ferner 7. Bd., S. 5. S. 19 u. 20.

später eindringenden Westgoten und Burgunder trieben Handel, sondern überließen diese Thätigkeit den Syrern und Juden. Letztere besaßen schon im 6. Jahrhundert große Reichtümer und vermehrten diese noch, als Syrien durch den Islam erobert und somit die Handelsthätigkeit der Syrer geschädigt war. Die Juden standen unter westgotischer Herrschaft nicht schlecht, da für sie noch das römische Judenrecht galt. Deshalb werden sie auch wohl Romani genannt. Unter den Franken wurde das nicht anders. Sie besaßen sogar Grundeigentum und waren Beamte, obgleich das verboten war.[1]) Ja, es ist vorgekommen, daß jüdische Sajonen, also Gerichtsbeamte, freie westgotische Männer körperlich gezüchtigt haben. Wir können nicht genau angeben, ob dieser Zustand in Südfrankreich auf irgend einer rechtlichen Grundlage beruhte oder nur ein geduldeter war. So viel scheint festzustehen, daß im übrigen Frankreich die Juden unmittelbar unter dem Könige standen. Wenn er wollte, konnte er sie schützen, war aber dazu nicht verpflichtet. Natürlich benutzten sie ihre Reichtümer dazu, sich seiner Gnade zu versichern.

Außer andern Handelszweigen pflegten sie besonders den Sklavenhandel, der hier im Süden Galliens wegen der fortwährenden Grenzkriege blühte. Heiden und Christen wurden gekauft und verkauft, und es konnte nicht fehlen, daß auch Christen als Sklaven in die Hände von Juden kamen. —

Die alte Kirche hat zwar vieles zur Besserung der Lage der Sklaven gethan,[2]) aber zu einer grundsätzlichen Verwerfung und Bekämpfung der Sklaverei hat sie sich nicht erhoben. Sie sah vielmehr in den Sklaven auch für sich einen sehr wertvollen Besitz, ja sie hat die Sklaverei in vielen Fällen als Strafe verhängt. So nahm der Papst maurische Sklaven an, die ihm Isabella nach der Eroberung Granadas schenkte. —

Wir würden irren, wollten wir annehmeu, daß Agobard überhaupt gegen den Sklavenhandel aufgetreten sei. Das that er durchaus nicht, er wollte zunächst, daß das Gebot berücksichtigt würde, wonach die Juden keine christlichen Sklaven halten sollten, weil sie diese zu bekehren suchten. Dann sollten ferner die Sklaven, welche sich taufen lassen wollten, daran von ihren jüdischen Herrn

---

[1]) Dahn, Könige. Bd. 7, S. 307 ff.

[2]) Langer, Sklaverei in Europa. Programm von Bautzen. Ostern 1891.

nicht gehindert werden. — Von einem Rassenkampfe ist aber nirgend die Rede. Es ist zu bewundern, mit welchem Mute Agobard diesen Kampf begann und führte. —

Nach der Annahme Simsons, der wir folgen, ist also die erste Schrift Agobards in diesem Streite die, welche den Titel führt: consultatio et supplicatio Agobardi episcopi ad proceres palatii de baptismo Judaicorum mancipiorum. Diese Aufschrift findet sich zwar nicht in dem Hauptkodex, dem codex regius, da sie aber in andern alten Handschriften steht, so hat sie Baluze angenommen. Es scheint aus der Überschrift und aus dem Tenor des Briefes hervorzugehen, daß die drei Herrn, welche das Schreiben erhielten, wenigstens nicht gegen Agobard waren. Es sind das: Adalhard, Wala und Helisachar, die er beatissimi domni et domini et patres sancti nennt.[1]) Im Jahre 822 finden wir diese drei Herrn am Hofe Ludwigs d. F. an der Spitze der streng kirchlichen Partei und sehen sie sehr thätig auf dem Reichstage zu Attigny an der Aisne. Dort trug Agobard seine Beschwerden gegen die vor, welche die Klagen der Juden unterstützten. Die drei Herrn hörten ihn an und modifizierten Einiges von dem, was die Gegner vorbrachten. Dann erhoben sie sich und gingen hinein vor das Angesicht des Königs, während Agobard vor der Thür stehen blieb. Von dem, was drinnen verhandelt war, hatte er nichts gehört. Nach einer Weile vermittelten die Herrn es, daß er eintreten konnte. Aber kein anderer Bescheid wurde ihm zu teil, als die gnädige Erlaubnis, daß er sich empfehlen dürfe. Er läßt es unentschieden, ob die drei nicht hätten helfen können, oder ob sie es nicht gewollt. —

Bald nach jenem Reichstage hat er nun wohl jenen Brief verfaßt. Er fragt darin an, wie er sich in bezug auf die Sklaven der Juden zu verhalten habe. Wenn solche Sklaven begehrten getauft zu werden, so müsse er sie nach dem Befehl des Apostels Paulus taufen, doch sollten sie nach der Ansicht des Apostels Sklaven bleiben. Nun sei es aber durch die Landesgesetze verboten, daß Juden Christen als Sklaven hielten. So wie also die Sklaven getauft wären, beanspruchten sie die Freiheit. Wenn

---

[1]) Es befremdet die Anrede domni et domini. Ist da ein Unterschied? Warum die Wiederholung? Helisachar war Ludwigs Kanzler schon in Aquitanien gewesen.

Agobard sie loskaufen wollte, traten dem die Juden entgegen. In allen Streitigkeiten wurden sie aber von dem magister Judaeorum, dem Evrardus, unterstützt.[1])

Dieser Schritt Agobards hat jedoch, wie es scheint, nichts geholfen, vielmehr die Sache noch verschlimmert. Es liegt nämlich ein kaiserlicher Schutzbrief für zwei Juden vor.[2]) Sie hatten sich darüber beklagt, daß man ihre Sklaven verlocke, sich taufen zu lassen und ihnen zu entlaufen. Der kaiserliche Erlaß verbietet nun allen Bischöfen, Äbten, Grafen, Königsboten und anderen Beamten, ein solches Verfahren bei strenger Strafe. Dieser Schutzbrief und andere sind wahrscheinlich im Jahre 825 erteilt worden. Dagegen wendet sich Agobard in einer Schrift, die man in das Jahr 826 setzen muß. Sie ist betitelt: epistola ad proceres palatii contra praeceptum impium de baptismo Judaicorum mancipiorum und an den Erzkaplan Hilduin und den Abt Wala gerichtet, der nach dem Tode seines Bruders Adalhard Abt von Corvey war.

Er nennt in diesem Briefe Hilduin sacri palatii antistitem und sich ihm gegenüber servulus. Da einer von ihnen, also wohl Hilduin stets im Palaste anwesend sei, der andere von ihnen oft, so klagt er ihnen seine Not und bittet um ihre Hülfe. Allerdings war Hilduin damals gerade am Hofe sehr mächtig.[3])

In seinem Schreiben erzählt Agobard folgendes: es habe sich eine jüdische Frau taufen lassen und wurde deswegen sehr verfolgt. Die Juden wiesen bei der Gelegenheit eine Vorschrift auf, die vom Kaiser herrühren solle. Darin werde befohlen, daß kein jüdischer Sklave ohne seines Herrn Zustimmung getauft werden solle. Er könne nun nicht glauben, daß dies von dem allerchristlichsten und allerfrömmsten Kaiser angeordnet sei. Denn viele Worte der Bibel und Thatsachen der Geschichte, die er anführt, sprächen dagegen. Wenn er die Befehle befolge, so vernachlässige er seine geistlichen Pflichten und beleidige Gott; wenn er ihnen nicht gehorche, so müsse er den Unwillen des Kaisers fürchten.

---

[1]) Was das für eine Würde ist, ist nicht weiter bekannt. Vgl. darüber Simsons Ludwig d. F. 1. Bd., S. 396, Anm. 4.

[2]) Simson, Ludwig d. F. 1. Bd., S. 394.

[3]) Foß, Abt Hilduin von St. Denis. Programm des Luisenst. Realg. zu Berlin. Ostern 1886. S. 4 f.

Dazu komme, daß der magister infidelium Judaeorum sich immer auf die missi de palatio berufe, die den Agobard bestrafen würden. Zu solchen missis waren im Jahre 825 für Lyon, Vienne und Tarantaise der Bischof Alberich von Langres und der Graf Richard ernannt, doch scheinen diese Herrn nicht besonders eifrig gewesen zu sein.[1])

Etwas später sind wohl (in den Jahren 826—827) zwei Schriftstücke abgefaßt worden, die eng zusammengehören, nämlich 1. de insolentia Judaeorum und epistola Agobardi, Bernardi et Eaof episcoporum de Judaicis superstitionibus.

In dem ersten Briefe trägt Agobard dem Kaiser die uns schon bekannten Klagen vor. Er sagt da unter anderem, es seien drei missi gekommen, zuerst Evrardus, dann Gerricus und Fredericus. Über das Verhältnis dieser drei Herren zu einander und zu Agobard wissen wir nichts; er klagt nur, sie seien zwar missi quidem vestri[2]) gewesen, aber, fährt er dann fort: non tamen per omnia vestra agentes? Sie seien den Christen terribiles und gegen die Juden mites gewesen. Er führt Mancherlei an, woraus allerdings hervorgeht, daß sie die Juden begünstigt haben. Es seien gefährliche Zeitläufe, in denen der Satan und der Antichrist thätig sei; da müsse nun der Kaiser helfen. Um ihn dazu zu bewegen, will er ihm einen Brief übersenden und zwar in Gemeinschaft mit den Bischöfen Bernard und Eaof, in welchem er aus den angeführten Bibelstellen und aus Konzilienbeschlüssen ersehen werde, wie zwischen Christen und Juden zu scheiden sei.[3]) Weshalb diese drei Bischöfe, also Agobard von Lyon, Bernard von Vienne und Eaof von Châlon sur Saône, sich zusammen gethan haben, scheint aus zwei Ursachen geschehen zu sein. Einmal deshalb, weil die Juden im Südosten Galliens sehr zahlreich und dann, weil diese drei Bistümer besonders von den Sendboten heimgesucht waren.[4]) Der Brief hat die Überschrift: de judaicis superstitionibus. In ihm berufen sie sich auf Hilarius als einen Judenhasser. Ferner führen sie im zweiten Kapitel das Beispiel

[1]) Simson, Ludwig d. F. 1. Bd., S. 247.

[2]) Simson, l. l. S. 246.

[3]) Der Name des Bischofs von Châlon wird verschieden angegeben. Vgl. Simson Ludwig d. F. Bd. 1, S. 395, Anm. 7. Der Name Eaof ist wohl deutsch, doch vermag ich nicht ihn zu erklären.

[4]) Vgl. Simson, Ludwig d. F. Bd. 1, S. 395, Anm. 9.

des Ambrosius an, der dem Kaiser Theodosius aufs schärfste entgegengetreten sei, weil er die Juden begünstigte und außer diesen noch andere. Besonders auch weisen sie auf Beschlüsse von Synoden hin, die im Rhonethal abgehalten worden sind, wo die Juden sehr zahlreich waren. Die Juden, geben sie an, seien schlimmer als andere Ketzer, denn sie haben falsche Ansichten von Gott (K. 10) und ebenso von Christus. Jesus sei nach jüdischer Meinung ein geehrter und von dem Täufer Johannes unterrichteter Meister gewesen, er habe mehrere Schüler gehabt, unter ihnen einen, den er „propter duritiam et hebetudinem sensus Kephae i. e. Petrae nomen dedit." Nach der Hinrichtung sei Christus neben einer Wasserleitung beerdigt, und das Grab einem Juden zur Bewachung übergeben worden. In der Nacht sei die Wasserleitung ausgetreten, und dadurch der Leichnam des Herrn weggeschwemmt worden. Pilatus habe ihn lange suchen lassen, ohne daß man ihn gefunden hätte. Darauf habe er denn die Anbetung Christi befohlen.[1]) Auch sei Petrus nicht durch einen Engel aus dem Gefängnisse befreit, sondern Herodes habe ihn freigelassen, weil man vor ihm die Weisheit des Apostels gerühmt. —

Weil Paulus auf seinen Reisen nichts von den Juden angenommen hat, sollen wir dasselbe thun. Das ginge auch aus dem Befehle Christi an seine Jünger hervor, sie sollten da, wo man sie nicht aufnehme, bei ihrem Weggange den Staub von ihren Füßen schütteln. Natürlich muß er die Stelle etwas eigentümlich auslegen.

Weiter beruft er sich auf die Werke des Bischofs Clemens von Rom, die zwar apokryph seien, aber aus denen die doctores doch viel Zeugnisse entnommen hätten. Mit Clemens habe Petrus auch nicht eher gespeist, als bis er getauft worden sei.

Sie schließen den Brief mit dem frommen Wunsche, der Kaiser möge einem der Seinen befehlen, alles zu sammeln, was die Lehrer der Kirche über den Antichrist also auch über die

---

[1]) Der Befehl lautet: manifestum est resurrexisse illum sicut promiserat, qui et a vobis per invidiam peremtus est et neque in tumulo neque in ullo alio invenitur loco. Et ob hanc causam praecipio, ut adoretis eum. Quod qui facere noluerit, partem suam in inferno futuram esse cognoscat. —

Juden gesagt hätten, denn es würde das wesentlich zur Förderung des Glaubens beitragen.

Der gewandt geschriebene Brief mußte Ludwig d. F. erzürnen. —

In derselben Angelegenheit wendet sich Agobard an den Erzbischof Nebridius von Narbonne. Baluze nennt ihn auch Nebridius und meint, es sei derselbe Name wie Nefridius. Simson hat das ohne Bedenken angenommen und daraus den Schluß gezogen, daß der Brief in das Jahr 828 gehören müsse und zwar noch in den Anfang desselben, da gegen Ende schon der Nachfolger des Nebridius Bartolomeus als Erzbischof in Narbonne genannt wird.[1]) Nebridius war, ehe er im Jahre 799 Erzbischof wurde, Abt des Klosters Crassum in der Diöcese Carcasonne. Wenn Baluze meint, dieser Brief stamme aus der Zeit, da Agobard eben Erzbischof geworden sei, gehöre also in den Beginn der Regierung Ludwigs d. F.; so kann ich dieser seiner nicht begründeten Ansicht nicht beipflichten, sondern halte mich an Simsons Angaben. —

In diesem Briefe ermahnt Agobard den alten, würdigen Amtsgenossen, er möge nicht mit Juden umgehen. Er beklagt es darin ferner, daß Christen den Sabbath feiern und den Sonntag vernachlässigen, daß christliche Mägde von Juden verführt würden, und daß Evrardus die Juden begünstige. Er erinnert daran, daß der 12. Kanon des Venetianischen Konzils vom Jahre 565 den Klerikern verboten habe, den Gastmälern der Juden beizuwohnen. Später wurde es auch den Laien aus Gründen untersagt.[2])

Es gab aber doch Bischöfe, die da meinten, man müsse mit

---

[1]) Im Namensverzeichnis steht bei Simson Nifridius, im Exkurs VII. Nibridius.

[2]) Der Grund, den das Konzil angiebt, ist folgender:

„Omnes deinceps clerici Judaeorum convivia evitent, nec eos ad convivium quisquam excipiat: quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum, eorum cibos a Christianis sumi; cum ea, quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis judicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse clerici quam Judaei, si nos quae ab illis opponuntur utamur, illi a nobis oblata contemnant.“

den Juden umgehen, um sie zu bekehren und sie begründen das, wie folgt: die Gesunden bedürfen nicht des Arztes, wohl aber die Kranken. So entschuldigte sich Ferreolus, der episcopus Uceticensis in der Narbonnensischen Diöcese, zur Zeit des Königs Childebert (Baluze l. l.). Baluze lobt ihn deswegen und führt dazu ein Wort des heil. Augustinus an.[1])

In diesem Kampfe gegen die Juden steht Agobard einer gewaltigen Macht tapfer streitend gegenüber und berührt unerschrocken sehr wunde Stellen im staatlichen Organismus. Leider fallen nur kurze Streiflichter auf die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse in Südfrankreich, aber sie beweisen doch, daß einschneidende Maßregeln nötig waren. Man kann demnach nicht, wie Ebert es thut, den Agobard, den sonst so freisinnigen Mann, hier wegen seiner Intoleranz tadeln. Das heißt, neuere Anschauungen nicht passend auf jene Zeit übertragen. Eher stimme ich der Ansicht Enges bei, der da meint, Agobard hasse die Juden, weil sie seinen Bekehrungsversuchen widerstanden.[2])

Nach dem Jahre 828 wurde es still; die Frage wurde nicht weiter erörtert, da die politischen Irrungen das Karolingerreich bis in die Grundfesten erbeben machten.

9.

Eine höchst merkwürdige Schrift Agobards ist die, welche betitelt ist: Liber contra objectiones Fredegisi. Sie beantwortet einen Angriff des genannten Abtes, doch ist nicht anzugeben, in welcher Zeit sie verfaßt ist. Dieser Fredegisus oder Fridugisus oder Fregedis oder Fredugis war ein sehr vornehmer Angelsachse, vielleicht aus königlichem Geschlechte und bald nach Alkuins Übersiedlung nach Frankreich ihm nachgezogen. Alkuin liebte diesen Schüler so, daß er ihn seinen Nathanael nannte. So wurde er denn auch sein Nachfolger als Abt von St. Martin in Tours. Als solcher ist er nicht so tüchtig gewesen, wie Alkuin, aber er nahm anderweitig eine sehr bedeutende Stellung ein. Er stand

---

[1]) Infideles non possumus Christo lucrari, si eorum colloquium vitamus et convivium. Unde et dominus cum publicanis et peccatoribus manducavit et bibit. —

[2]) R. Enge de Agobardi cum Judaeis contentione. Diss. phil. Leipzig 1888.

nämlich von 819—832 nach dem Rücktritt Helisachars der Kanzlei Ludwigs d. F. und zwar mit großem Geschicke vor.[1])

Die Schrift des Fridugis ist verloren, doch ersieht man aus der Erwiderung, daß er darin den starrsten Buchstabenglauben verteidigt hat. — Agobard wendet sich in der Einleitung mit beißender Ironie gegen den Abt, indem er von der benignitas vestrae modestiae spricht und meint, daß „Fridugis das nicht in seinem Herzen gebilligt, was er da mit Worten gegen ihn vorgebracht habe."

Agobard hatte nämlich gesagt: wer demütig ist, der hält sich nicht hoch, und wer sich nicht hoch hält, der zweifelt nicht, daß er sich geirrt habe. Dagegen behauptete Fridugis nun: Jesus Christus war wahrhaftig demütig, hielt sich deshalb nicht hoch und hat nicht gezweifelt, daß er geirrt habe. Diese Worte behauptet Agobard, paßten auf Christus nicht, weil die Menschengestalt, die das Wort angenommen hat, wenn sie auch die Natur unsers Körpers trägt, dennoch anderen Ursprunges ist. Er belegt dann seine Ansicht durch Bibelstellen. —

Darauf greift er den Fridugis an, weil dieser vorgiebt, er müsse die heilige Schrift mit ihren Herausgebern und Auslegern gegen Agobards Verleumdungen verteidigen. Die Notwendigkeit leugnet Agobard. Er habe den Vorwurf nicht verdient. Wenn er gesagt, die Apostel hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beachtet, so läge darin gar kein Tadel. Er zweifele daran nicht, daß sie diese, wenn sie gewollt, leicht hätten befolgen können. Wo sie es nicht gethan, da sei es nur geschehen, um den Sinn der Stellen desto klarer zu machen. Fridugis lobe ferner alle Ausleger auf gleiche Weise, und das thäten andere berühmte Kirchenväter nicht. Deshalb dürfe doch der Abt die Ausleger nicht den Aposteln und Evangelisten gleichstellen.

Im zwölften Kapitel wirft Agobard dem Fridugis vor, daß er folgendes behaupte: der heilige Geist habe den Propheten und Aposteln nicht bloß den Sinn, den Inhalt und die Beweise ihrer Reden eingegeben, sondern auch die Worte.[2])

---

[1]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 235 sq.

[2]) apparet etiam in his verbis vestris, quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit.

Das sei einfältig, meint er, und belegt dies mit Beispielen aus der Bibel. Weiter tadelt er (K. 14) den Fridugis, weil er sagt: anima quando ad corpus pervenit, als ob er (Fridugis) wisse, von wannen die Seele komme, oder wo jener unbekannte Stoff sich befinde, von dem die Seele geschaffen werde. Ferner hat Fridugis (K. 16) den Agobard angegriffen, weil er die heiligen Patriarchen und Propheten Christiani genannt habe, denn wie könne es Christiani vor Christus geben. Dagegen führt Agobard an, es sei eine Blasphemie, das zu sagen, die an Paulus von Samosata erinnere. Dieser gehörte zu einer Klasse der Antitrinitarier, die keine eigentliche Gottheit Christi, sondern nur eine gewisse Göttlichkeit desselben zugeben. Christus aber, weil er Gott ist, ist immer dagewesen, auch ehe er im Fleische erschien. —

10.

Von zwei kleineren, wenig bedeutenden Schriften Agobards vermag ich nicht anzugeben, wann sie verfaßt sind. Die eine führt den Titel: Sancti Agobardi sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate. Es ist das eine gewandt und beredt geschriebene Abhandlung ohne allen mystischen Beigeschmack und ganz christlich gehalten. Sie bringt viele Belegstellen und Bibelworte, selbst aus der Apokalypse und eignete sich vorzüglich für den Gebrauch weniger unterrichteter Geistlicher. Das zweite Werk Agobards ist ein Brief an den bekannten Erzbischof Ebo von Reims und ist überschrieben: de spe et timore. Es ist unvollständig und sollte ein Handbuch der wissenswürdigsten Bibelstellen werden. — Alle Vermutungen, die man geäußert hat, um die Zeit und den Zweck des Schreibens klar zu legen, haben zu keinem Resultat geführt. —

11.

Sehr gelobt und gepriesen wird Agobard wegen seines: liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis. Diese Arbeit soll der Bischof im Jahre 814 veröffentlicht haben, wie Ebert behauptet,[1]) doch giebt er für seine Behauptung keine Gründe an. Ich kann weder diese Annahme bestätigen noch verwerfen. —

---

[1]) Litteratur des Mittelalters. Bd. 2, S. 211.

Agobard sagt, daß in der Gegend, in der er lebt, fast alle Leute, vornehme und geringe, Städter und Landleute glauben, daß es Menschen gäbe, die nach ihrem Willen könnten hageln und donnern lassen. Sobald sie donnern hören und Blitze sehen, so sagen sie: das sei aura levatitia. Fragt man sie, was das bedeuten solle, so heißt es, dieses Wetter sei entstanden (levata) durch tempestarii (also Wettermacher) und daher der Ausdruck: aura levatitia.[1])

Ferner teilt er mit, er hätte Leute gesehen und gesprochen, die glaubten und erzählten, es gäbe ein Land Magonia, aus dem Schiffe in den Wolken kämen, deren Insassen die Früchte aufkaufen wollten, die der Hagel verderbt hätte. Einstmals sah er, wie vier gefesselte Menschen angeschleppt wurden, drei Männer und eine Frau, von denen man behauptete, sie seien aus einem solchen Schiffe heruntergefallen. Man brachte sie ihm und verlangte, sie sollten gesteinigt werden. Nur mit Mühe gelang es ihm, sie zu retten. —

Er widerlegt diesen Aberglauben erstens aus der Schrift, und zwar führt er Stellen aus dem Alten und Neuen Testamente an. Erstere sind zahlreicher als die letzteren. Aus dem Neuen Testamente nimmt er viel Stellen aus dem Johannes-Evangelium, aus dem Alten benutzt er besonders die Bücher Moses und die Propheten. Er zeigt, daß nicht Moses und Aaron den Hagel über Ägypten geschickt hätten, sondern Gott. Weiter fragt er dann Kap. 13 folgendes. Er hätte es doch erlebt, daß man über Trockenheit geklagt hätte; es sei nun sehr verwunderlich, daß man die tempestarii nicht gebeten habe, daß sie Regen schicken sollten, um die Erde zu erfrischen. Ferner wendet er sich Kap. 15 gegen die, welche behaupten und glauben, daß es Leute gäbe, welche die Bewohner eines Ortes gegen die tempestarii schützen könnten. Das vermöge nur Gott, darum sei der Mensch zu verurteilen, der seine Hoffnung auf Menschenmacht gründe. Im 16. Kap. erzählt er dann, daß vor einigen Jahren eine große Sterblichkeit unter dem Rindvieh stattgefunden habe. Da hätte man behauptet, der Herzog Grimoald von Benevent habe Menschen ausgeschickt, die

---

[1]) Dazu führt Baluze in seinen notis T. 2 Kapitularien Karls d. G. an, in denen angenommen wird, daß solche sortiarii, cauculatores, incantatores, tempestarii, obligatores wirklich vorhanden wären.

überall tödliches Pulver ausstreuen mußten und zwar sei das aus Feindschaft gegen Karl d. G. geschehen. Natürlich macht sich Agobard darüber weidlich lustig.[1]) Und doch wurden diesem Aberglauben viele Leute geopfert, die sich selbst anklagten. —

Wenn er nun auch im allgemeinen seine Beweise der heiligen Schrift entnimmt, so versucht er an einer Stelle und zwar im dritten Kapitel einen philosophischen Beweis, der aber nicht besonders gelungen ist.[2])

12.

Im Jahre 815 wurde in Aachen wiederum die Frage der Bilderverehrung behandelt und so entschieden, wie zu Karls d. G. Zeit.[3]) Natürlich kann ich hier die Verhandlungen über diese Frage nicht näher ausführen und muß mich auf das Werk Agobards: de imaginibus beschränken. Man hat wohl behauptet, daß Agobard in Aachen anwesend gewesen sei, doch ist das durchaus nicht nachzuweisen.[4]) Wann und zu welchem Zwecke er die Schrift verfaßt hat, kann ich nicht feststellen.

Hören wir zunächst, was Baluze in den Noten, die er dieser Schrift beigegeben hat, über die Sache beibringt. Er sagt, daß zu Karls d. G. Zeit allerdings Bilder angebetet seien. Deswegen habe die bekannte Frankfurter Synode die zweite Nicaenische verdammt, weil es schien, als habe diese die adoratio imaginum befohlen. Unter Ludwig d. F. haben sich die Bischöfe wieder gegen die Bilder ausgesprochen, unter ihnen mit am heftigsten

---

[1]) Simson, Karl d. G. Bd. 2, S. 439 sq.

[2]) Er geht da von einer Stelle des Hiob Kap. 38 aus, wo es heißt: ipse enim solus est — und sagt dann: atque ut apertius loquamur, veritas essentiam habet vel potius essentia in propria subsistentia, quia subsistit, mendacium vero, quia nullam habet essentiam, nihil enim est, non subsistit. Solus ergo deus est, quia solus verum esse habet, qui non accepit, ut esset. Er folgt damit einem Ausspruche des Dionysius Areopagita: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est et subsistit essentialiter. Weiter fährt Agobard fort: omnes autem res ab eo creatae et quidem sunt; sed verum et summum esse non habent, quia acceperant, ut essent. Porro mendacia, quia non acceperunt, ut essent, nullum esse habent. (Das ist der schwache Punkt des Beweises.) Daher, so schließt er weiter, müsse man die Lüge fliehen.

[3]) Vgl. Mühlbacher Karolinger. S. 194.

[4]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 1, S. 249, Anm. 2.

Agobard. Deswegen meinen Einige, seine Schrift sei nicht mehr katholisch. Nach sorgfältiger Untersuchung gelehrter Männer sei aber festgestellt worden, daß sie nichts enthielte, quod aperte violet fidem ecclesiae, und so habe man von ihr die Hispanische Censur und die des Kardinals Baronius abgewendet. Ihm, dem Baluze, gefalle das Dekret des Konzils zu Cambrai, welches im Jahre 1565 unter dem Erzbischof Maximilian von Berg abgehalten ist.[1])

Agobard beruft sich besonders auf den heiligen Augustinus und zwar 1. auf eine seiner Homilien und dann auf die Schrift de civitate dei. Da hebt Agobard im 3. Kap. besonders die Stelle de civ. l. 9. c. 17 heraus, in der es heißt: Man müsse zwischen Gott und dem Menschen nach keinem anderen Vermittler suchen, als nach dem, der zugleich Gott und Mensch ist. Weiter bezieht er sich auch auf Gregorius und Hieronymus. Im 11. Kap. führt er aus de civ. l. 8. c. 28 folgende Stelle an: Wir errichten den Märtyrern nicht Tempel und Gottesdienste, weil sie uns nicht Gott sind. Dazu bemerkt Baluzius: Hätte Agobard zu seiner Zeit gelebt, so hätte er wohl seine Meinung geändert, da es gestattet sei, Kirchen zu Ehren der Heiligen zu weihen. Im 33. Kap. billigt Agobard es, daß von den rechtgläubigen Vätern bestimmt sei, man solle nicht Gemälde in den Kirchen haben. Er weiß sehr wohl, daß trotz aller Ermahnungen die Menge dennoch die Bilder anbete, deshalb fort mit ihnen (Kap. 35). —

Gegen einen andern Aberglauben streitet ein Schreiben, welches Agobard im Verein mit zwei Mitgliedern seines Diözesanklerus dem Erzbischof Nebridius von Narbonne überschickte. Der Brief ist betitelt: de quorundam illusione signorum. Wann er verfaßt ist, kann ich nicht angeben; natürlich nicht vor dem Jahre

---

[1]) Dies Dekret lautet also: Imagines in templis nullae statuantur nisi episcopi consensu et judicio. Si quae autem erectae fuerint ac prae se ferant quicquam quod non deceat neque prototypo congruat, tolli eas aut mutari jubeto. Doceatur praeterea populus imagini nullum cultum deberi aut propter materiam aut propter elegantiam aut propter pretium operis aut propter quidvis aliud quod sit in artificio aut imaginis substantia, sed propter rem significatam, ad quam hic cultus et honos praecipue refertur. Et sic admonendus est, animum orantis aut venerantis in rem signatam referri et non in signum, quod nec audit nec videt nec sentit.

828, denn in diesem Jahre folgte dem Bartolomeus der Erzbischof Nebridius, wie das oben gesagt ist. Die beiden anderen Absender waren Hildegisus, wahrscheinlich ein Presbyter in Lyon und der gelehrte Diakon Florus.[1])

Weshalb die drei dies gethan haben, läßt sich nur vermuten, nicht aber genau angeben. So viel ist klar, daß die beiden Erzdiözesen Lyon und Narbonne in einem innigen Zusammenhange standen. Das haben wir in der Judenfrage kennen gelernt, und das zeigt auch das gleiche Verhalten der beiden Erzbischöfe, als der Streit zwischen Ludwig d. F. und seinen Söhnen losbrach. Die drei Geistlichen haben wohl gefürchtet, daß sich jener in dem Briefe getadelte Unfug auch in ihren Sprengel verbreiten möchte und haben den Brief an Bartolomeus als eine Mahnung geschickt, daß er dem Unwesen kräftig steuern möge. —

Es waren nämlich Leute in der Kirche des heil. Firminus in Uzès hingestürzt, wie solche, die an epileptischen Krämpfen leiden oder von Dämonen besessen sind. Dann ferner war es vorgekommen, daß sich an den Körpern anderer eigentümliche Brandmale gezeigt hatten. Es scheint nach Agobards Annahme dort eine Art Blatternausschlag geherrscht zu haben. Dadurch erschreckt haben viele Leute die Kirchen beschenkt, in denen sich solche Kranke gezeigt haben. Das sei thöricht, denn sie hätten das Geld lieber zum Besten der Armen und Kranken verwenden sollen.

13.

Um Agobards Auftreten in den politischen Wirren zur Zeit Ludwigs d. F. klar zu stellen, will ich zunächst einige Schriften besprechen, die seine Ansicht von der Würde und dem Berufe des Priesters darlegen. Zuerst erwähne ich den Brief an Bernard, den Erzbischof von Vienne, de privilegio et jure sacerdotii. Ich kann nicht angeben, in welchem Jahre er verfaßt ist. — Agobard spricht im Anfange einige Sätze aus, die lutherisch klingen und den Baronius wohl sehr verletzt haben mögen. Er meint nämlich, alle wahrhaft Frommen seien Priester. Dann aber begründet er die Entstehung des Priesterstandes, indem er (Kap. 3) auf Kain und Abel zurückgeht. Kains Opfer sei zurückgewiesen worden, weil er es für sich selbst gebracht habe, denn in

[1]) Vgl. die Noten des Baluze zu diesem Briefe.

späteren Zeiten wird man niemals finden, daß das zurückgewiesen sei, was man für andere geopfert, selbst wenn der unwürdig war, welcher es darbrachte.

Die Bedeutung des Priesterstandes beweist er besonders aus den Einrichtungen des Moses und aus den Worten der Apostel. Jetzt aber seien für die Kirche sehr schlechte Zeiten.[1]) Jeder einigermaßen vornehme Mann (Kap. 11) habe seinen Hauspriester, der ihm gehorchen müsse; er diene bei Tische und mische und kläre die Weine,[2]) er führe die Hunde aus und leite die Pferde, auf denen die Frauen ausreiten, oder er bewirtschafte auch die Äcker. — Natürlich können Herren, die solches von den Klerikern verlangten, nicht gute Priester haben. Aber dennoch wirke auch in den Händen eines unwürdigen Priesters das Sakrament. Es giebt (Kap. 19) vier Arten Priester und zwar sei die erste Art zu lieben, die zweite zu ertragen, die dritte zu verachten, die vierte zu verfluchen. Lieben müsse man die, die tadellos lebten und lehrten, ertragen die, welche richtig lehrten, aber übel lebten, auch die, welche gut lebten, aber zu einfältig seien, um andere zu belehren. Zu verachten seien die, die liederlich lebten, aber wissen, was sie lehren sollen. Zu verfluchen seien die, welche Falsches lehren, mögen sie sittlich oder unsittlich leben.

Ähnliche Aussprüche finden sich in seiner Schrift gegen Felix von Urgel. —

Als mit dem Jahre 821 die Bischöfe am Hofe Ludwigs des Frommen wieder zur Macht gelangten,[3]) da tauchte die alte Forderung von neuem auf, daß die unter Pipin der Kirche entzogenen Güter ihr wieder zurückgegeben würden.[4]) Dies verlangte Agobard auf dem Reichstage zu Attigny im Jahre 822, doch ohne Erfolg.[5]) Im Jahre 823 kam in Compiègne die Angelegenheit wieder vor. Agobard scheint nicht anwesend gewesen zu sein. Es verhandelten über diese Frage besonders Helisachar und Adal-

---

[1]) Dieselbe Äußerung findet sich im Anfange des Briefes, den er mit Bernard „de insolentia“ an den Kaiser schickte, doch kann ich daraus nichts Sicheres für die Zeit der Abfassung schließen.

[2]) Saccata vina miscere i. e. sagt Baluze: per saccum collata und meint, das sei vielleicht das zu seiner Zeit so genannte vinum Hippocraticum.

[3]) Mühlbacher Karolinger. S. 360 sq.

[4]) Mühlbacher. S. 44 sq.

[5]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 1, S. 180 sq.

hard von Korbie. Sie befanden sich in einer sehr schwierigen Lage; als Geistliche nämlich konnten sie diese Forderung nur billigen, aber als Staatsmänner sahen sie wohl ein, daß es nicht möglich sei, auf sie einzugehen. Schon die bloße Erwähnung erregte die Großgrundbesitzer aufs gewaltigste, namentlich die südfranzösischen. Aber wäre dies auch nicht der Fall gewesen, so hätte eine Restitution der Geistlichkeit eine solche Machtfülle verliehen, daß die Staatsgewalt neben ihr zur völligen Ohnmacht verdammt worden wäre. Natürlich wünschten jene beiden, oben genannten Herrn diesen Gegenstand des Streites zu beseitigen; sie empfahlen deswegen den Laien, die Güter der Kirche schonend zu behandeln, die in ihren Besitz übergegangen wären, ebenso sollten sie sich nicht an den Gütern der Kirche vergreifen. Eine bestimmte, ausdrückliche Verordnung wurde aber nicht erlassen. So fühlte sich denn Agobard bitter enttäuscht und schrieb wahrscheinlich bald nach dem Jahre 823 das Büchelchen: de dispensatione ecclesiasticarum rerum. Aber wem er es gesendet hat, ist nicht recht ersichtlich. Im ersten Kapitel heißt es nur: fidelis ac veneranda dilectio tua significavit mihi, daß die in Septimanien und der Provincia befindlichen hoch angesehenen Leute sowohl andere als auch ihn besonders beschuldigten, daß sie durch die Anregung dieser Frage Zwietracht und Streit hervorgerufen hätten. Auf eine Entschuldigung und auf Erklärungen wollten sie nicht hören. Aus dieser Einleitung scheint mir zweierlei hervorzugehen: 1. daß der Brief an einen Geistlichen gerichtet ist, obgleich der Ausdruck veneranda dilectio tua das nicht unbedingt beweist; 2. daß Agobard nicht in Compiègne anwesend war. — Er fährt dann fort: Obgleich er nun unter so viel bedeutenden Leuten nur unbedeutend sei, so wolle er dennoch ihm seine Meinung schreiben. Natürlich tadelt er die Verwendung der Kirchengüter zu weltlichen Zwecken und beweist, daß dies unrecht sei, durch Beispiele aus dem Alten und Neuen Testamente. Diese wollten viele nicht gelten lassen, da sie für die jetzige Zeit nicht paßten. — Da nun aber auf den Reichstagen nichts Ordentliches gegen den gerügten Unfug geschehen sei, so stelle er das Weitere Gott und dem Kaiser anheim. —

Ludwig hatte einige Jahre nach seinem Regierungsantritt versprochen,[1]) daß die Bischöfe fortan nach kanonischer Satzung

[1]) Mühlbacher S. 336.

aus der Geistlichkeit des eigenen Bistums gewählt werden sollten. Diese Verordnung ist nun wohl recht oft übertreten worden. Darauf bezieht sich ein Brief des Florus, des Freundes von Agobard, den Baluze in die Schriften Agobards eingereiht hat, weil er so ganz im Sinne desselben geschrieben ist. Er ist betitelt: de electionibus und wendet sich gegen die Einmischung der weltlichen Gewalt in die Bischofswahlen. Baluze meint, indem er sich auf de Marca bezieht, der Brief sei im Jahre 820 verfaßt. Ich kann nicht recht einsehen, welche Gründe ihn zu dieser Annahme bewogen haben; mir will es fast so scheinen, als sei der Brief eine Parteischrift, gerichtet gegen Amalarius, der, wie wir später sehen werden, gegen den Willen des Klerus nach der Flucht und Absetzung Agobards dessen Nachfolger wurde. —

Unter dem schwachen Regimente des Kaisers haben die Grafen toll gewirtschaftet.[1]) Einer der frechsten war Matfred, Graf von Orleans, der lange Zeit beim Kaiser sehr in Gunsten stand.[2]) An ihn richtete Agobard ein Schreiben, betitelt: ad Matfredum, procerem palatii, deploratoria de injusticiis. Man kann nicht genau angeben, wann der Brief abgefaßt ist. Vielleicht ist es im Jahre 825 geschehen. Auf dem Reichstage nämlich, der in diesem Jahre in Aachen abgehalten wurde, ist den Missis dominicis sehr ernstlich eingeschärft worden, das Verhältnis der Grafen und Bischöfe zu einander besonders ins Auge zu fassen.[3]) —

Hierher gehört auch Agobards Schreiben ad clerum Lugdunensem de modo regiminis ecclesiastici. Wann das Schriftstück verfaßt ist, läßt sich nicht angeben. Man könnte meinen, er habe es während seiner Verbannung in Italien an den Klerus seiner Diözese geschickt, da dieser allerdings damals wohl uneinig war. Ein Teil hielt sich immer noch zu ihm, wie Florus, ein anderer zu Amalarius, seinem Nachfolger. Indessen kann ich für diese Ansicht keine Beweise beibringen. Nun ist ferner der Inhalt des Briefes ein solcher, wie ihn ein Bischof als Hirtenbrief zu jeder Zeit erlassen kann. Der Verfasser geht davon aus, daß

---

[1]) Mühlbacher S. 361 sq.

[2]) Vgl. Simson. Bd. 1, S. 132, 162, 195, 217, 258, 261, 274, 288, 289.

[3]) Was Klapp in der Tydschrift Bd. 29 über Matfried mitteilt, ist nicht eingehend und klar.

Christus und seine Kirche eins seien. Wie verschieden diese auch benannt wird, immer ist sie dieselbe. Wie sie sich in innigster Gemeinschaft mit Christo befindet, so soll auch der Klerus einig sein und soll zeigen, daß er ein Helfer des Herrn, nicht aber des Antichrists sei. Jedoch giebt es viele, die durch ihre Sünden diese Einheit zerstören. Da finden sich Heuchler, Schwelger aller Art ꝛc. Zum Schlusse ermahnt er den Klerus zur Einigkeit und dazu, daß er die Kirche nach den Vorschriften des Herrn verwalten soll. —

14.

Ein Mann von so klarem Verstande, wie Agobard es war, konnte sich der Überzeugung nicht verschließen, daß die sogenannten Gottesurteile zu verwerfen seien. Mit diesem Gegenstande beschäftigen sich zwei seiner Schriften, nämlich liber adversus legem Gundobaudi und liber contra judicium dei. —

Der König Gundobad (474—516) ließ ein Gesetzbuch zusammenstellen, die lex Gundobauda (loi Gambette), wodurch die Romanisierung der Burgunder sehr stark begünstigt wurde.[1]) Dies Gesetz galt noch bis ins elfte Jahrhundert. So sehr es auch die Verschmelzung der Römer und Burgunder anstrebte, so konnte es doch nicht den altgermanischen Grundsatz aus der Welt schaffen, daß jeder Unterthan nach seinem Volksrechte gerichtet werden müsse. Gegen dieses Gesetz des Gundobaud wendet sich nun Agobard in einem Briefe, den er an Ludwig d. F. richtet. Wann er diesen Brief und den liber contra judicium dei geschrieben hat, vermag ich nicht anzugeben. Gottesurteile wurden durch die Kapitularien Karls d. G. gestattet.[2]) Im Jahre 819 hob Ludwig d. F. eine Art der früher erlaubten Gottesurteile auf, nämlich die der Kreuzesprobe, weil das eine Verunehrung des Kreuzes sei.[3]) Sollten sich vielleicht die beiden oben genannten Schreiben auf dies Gesetz beziehen?

In den drei ersten Kapiteln der erst angeführten Schrift sagt Agobard, daß die Christen doch alle gleich seien, und kommt dann im 4. endlich zur Sache. Er meint, wenn etwa fünf gute Christen beisammen wären, und einer von ihnen Streit bekäme, so könne es geschehen, daß er keinen der anderen vier zum Zeugen

[1]) Dahn bei Oncken. Bd. 4, S. 116.
[2]) Mühlbacher S. 305.
[3]) Mühlbacher S. 337.

nehmen dürfe, weil sie nach verschiedenen Volksrechten lebten. Ihm scheint das ungerecht. Baluze bezieht das in seinen Anmerkungen zum sechsten Kapitel dieser Schrift auf die Leute, welche verschiedene religiöse Ansichten haben, also auf Arianer, und meint, deren hätte es nur noch sehr wenige gegeben. Ich kann ihm nicht beipflichten, weil ich erstens nicht finde, daß noch anerkannte Arianer vorhanden gewesen sind und zweitens, weil Agobard Kap. 5 ausdrücklich sagt: Es sei ungerecht, daß auch ein gerechter Mann gegen einen ungerechten nicht zeugen dürfe, wenn er einem andern weltlichen Gesetze unterstellt sei, als letzterer. Deshalb bittet er Ludwig d. F., er möge sie alle unter ein Gesetz stellen, denn dann würden viele Gottesurteile aufhören. Jetzt aber müßten viele zu ihnen ihre Zuflucht nehmen, weil auf andere Art und Weise ihre Sachen nicht entschieden werden könnten. Namentlich kämen viele Zweikämpfe vor, in denen Unschuldige getötet würden. Er meint Kap. 7, es sei ein ganz übler Irrtum und eine verkehrte Ordnung, wenn man die Ansicht hege, daß Gott dem gewärtig sei, der seinen Bruder überwinden könne; ein frommer Sinn (Kap. 9) dürfe nicht glauben, daß der allmächtige Gott die Geheimnisse der Menschen während ihres Lebens durch siedendes Wasser oder glühendes Eisen enthüllen wolle, um wie viel weniger noch durch grausame Zweikämpfe. Wie Agobard im 13. Kapitel erzählt, hat der Erzbischof von Vienne, der berühmte Avitus, schon darüber sich mit dem Könige Gundobaud unterredet. Agobard lobt den Avitus gar sehr und tadelt den König, aber er thut dies, weil Gundobaud ein Arianer war.[1])

Agobard schließt (Kap. 14) den Brief mit den merkwürdigen Worten: O möchte es doch dem allmächtigen Gotte gefallen, daß unter dem einen allerfrömmsten König alle durch ein Gesetz gelenkt würden, zwar durch das gerade, unter welchem er lebt. Das würde wahrlich viel zur Eintracht im Gottesstaate und zur Gleichheit der Stämme beitragen. Aber weil das herbeizuführen gewaltig und für den Menschen vielleicht unmöglich ist, so möge wenigstens diese eine besprochene Sache nicht nur als unnütz sondern als schädlich aus dem Wege geräumt werden. Stellt hier

[1]) Er nennt ihn: in sua perfidia perditum. Ein richtiges Bild von Gundobaud und Avitus erhalten wir in Kauffmanns deutscher Geschichte. Bd. 2, S. 62 ff.

Agobard nicht die Einheit des Reiches als höchst wünschenswert dar? Wir werden sehen, daß er stets aus kirchlichen Interessen lebhaft dafür eingetreten ist. —

Das zweite Werk läßt Massonus in zwei gesonderte Schriften zerfallen, doch will Baluze diese Teilung nicht anerkennen. Zuerst nämlich wendet sich Agobard wieder gegen das Gesetz des Gundobaud als gegen ein gottloses und beweist dann diese seine Ansicht durch Belegstellen aus dem Alten und Neuen Testamente.

15.

Wir haben schon am Anfange unserer Untersuchung es ausgesprochen, daß die gallische Kirche von jeher eine gewisse Selbständigkeit Rom gegenüber beansprucht und verfochten hat. Das hat auch Agobard stets gethan. Er sah nun wohl ein, daß diese ihm so teuren Interessen am besten durch eine kräftige weltliche Macht geschützt wurden und war sich somit von allem Anfange an darüber klar, daß die Einheit des Karolinger-Reiches eine Lebensbedingung für die kirchliche Freiheit sei. Sie war aber sehr bedroht durch die altgermanische Ansicht, nach welcher das Reich wie ein Privatbesitz behandelt und nach dem Tode des Inhabers unter seine Söhne verteilt wurde. Welche Bürgerkriege und welche Wirren waren dadurch unter den Merowingern veranlaßt worden! Ein glückliches Geschick hatte das Karolinger-Reich im ganzen davor behütet. — Vor allem mußten namentlich die höheren Geistlichen eine Zerstückelung des Reiches als ein Unglück für die Kirche ansehen. Hören wir, was Mühlbacher[1]) darüber sehr klar und anschaulich auseinander setzt:

„Niemand hatte diese Nachteile (sc. der Reichsteilung) mehr zu fürchten als die Kirche. Nicht nur für ihren Verband sondern auch für ihr Gut. Jede Reichsteilung drohte auch in den kirchlichen Verband Risse zu machen, wenn nicht ihn zu zerreißen; da konnte oder mußte aus dem weiten Metropolitangebiet das eine Bistum diesem, das andere jenem Teilreiche zugewiesen werden, die Grenze etwa auch durch einen Bistumssprengel laufen oder ein reiches Kloster noch besonders wegnehmen. Der große Besitz der Kirchen und Klöster lag oft weithin zerstreut in den Ländern; Schwierigkeiten der Verwaltung, Unzukömmlichkeiten aller Art

[1]) l. l. S. 331.

waren selbst unter friedlichen Verhältnissen nicht zu vermeiden, wenn nur diese Länder verschiedene Herren hatten. Der Kirchenbesitz haftete besser an der Scholle, als das private Gut, er war weniger beweglich, schwerer zu veräußern; er sollte ungeschmälert gewahrt werden. Kam es etwa zwischen den hadernden Inhabern von Teilreichen zu Kämpfen, so durften die Kirchen überzeugt sein, daß man wieder vorerst nach ihrem Gut greifen, daß das Kirchengut den größeren Teil der Kosten decken werde."

Wie in solchen Fällen ein Kirchenfürst alles zu fürchten hatte, so auch, wenn mächtige weltliche Herrn sich in seinem Sprengel befanden. Wir haben ein Beispiel davon angeführt, als wir Agobards Brief an den Grafen Matfred besprachen. Nun lagen aber gerade in Südfrankreich viele Latifundien, deren Herren schon im Besitze von Kirchengütern waren und ihre Hände immer noch nach andern ausstreckten. Wer konnte nun die Bischöfe besser beschützen als ein mächtiger König! Und einem solchen mußte auch daran liegen, die Bistümer zu erhalten, auf deren Besetzung er doch den größten Einfluß ausübte. —

Im Jahre 817 wurde es auf der Reichsversammlung zu Aachen einstimmig ausgesprochen, daß nicht seinen Söhnen zu Liebe der Kaiser die Einheit des Reiches durch eine Teilung zerreißen dürfe, damit nicht dadurch ein Ärgernis in der Kirche entstehe und sie nicht den beleidigten, in dessen Hand die Rechte aller Reiche liegen.[1]) So wurde denn Lothar zum Kaiser gekrönt und zum Nachfolger Ludwigs d. F. bestimmt und mit solcher Machtfülle seinen Brüdern gegenüber ausgestattet, daß die Einheit des Reiches gewahrt blieb, falls das angenommene Gesetz zur Ausführung kam.

Wenn nun auch Agobard, wie wir gesehen haben, viel gegen die schlaffe Regierung Ludwigs d. F. einzuwenden hatte, so blieb er doch bis zum Jahre 830 ruhig und dem Kaiser treu. Standen doch bis 829 dem Kaiser stets die geistlichen Beamten noch zur Seite, deren schon oben Erwähnung gethan, und suchten das Reich und die Kirche so gut als möglich zu schützen. Sie wurden aber im Jahre 829 gestürzt und zwar auf Veranlassung der Kaiserin Judith. Diese konnte, falls jene Räte des Kaisers am Ruder blieben, ihre Pläne nicht durchführen. Jene Räte verteidigten die Reichseinheit und das Gesetz von 817; sie aber wollte und

[1]) Mühlbacher l. l. S. 332.

mußte es umstoßen, sollte ihrem Sohne, Karl dem Kahlen, eine selbständige Herrschaft gesichert werden. Zur Ausführung ihrer Pläne berief sie den Grafen Bernhard von Barcelona an den Hof, ein Patenkind des Kaisers, der bald der mächtigste Mann im Reiche wurde und den Kaiser mit einer Anzahl von ihm abhängiger Räte umgab. Dieser gewaltthätige und hochmütige Mann war ein Sohn des berühmten Sarazenenbekämpfers Wilhelm von Toulouse.[1]) —

Wie mußten diese Vorgänge auf Agobard wirken!

16.

Wenn wir nun über die folgenden Ereignisse ein Urteil gewinnen wollen, so werden wir darauf verzichten müssen, eine endgültige Entscheidung zu treffen und uns mit einem „non liquet" begnügen. Die beiden streitenden Parteien haben Aufzeichnungen hinterlassen, die sich natürlich widersprechen. Seit 830 sind die Kaiser-Annalen von einem Hofmann verfaßt, der alles, was der Herr Kaiser thut, durchweg billigt und lobt. Alles Recht ist auf seiner Seite und das Benehmen der Söhne wird im ungünstigen Lichte dargestellt.[2]) Dagegen wird vor der anderen Partei namentlich die Judith gebrandmarkt und vielleicht viel zu schwarz geschildert.[3])

Derjenige Publizist, der am schärfsten und kräftigsten gegen den Kaiser auftrat, war Agobard.[4]) Wir teilen vollkommen die Ansicht Mühlbachers und Klaps, daß Agobard keine egoistischen Rücksichten verfolgt, sondern nur das Interesse des Staates und der Kirche im Auge gehabt habe. Im Jahre 830 trat er weder für noch gegen den Kaiser auf; erst im Jahre 833 erschien seine flebilis epistola de divisione imperii inter filios Ludovici imperatoris — ob im Frühling oder im Herbste des Jahres steht nicht fest.[5])

Die Überschrift rührt von Massonus her. Baluze wollte sie

---

[1]) Foß, Benedikt von Aniâne. S. 19. Programm des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Ostern 1884.

[2]) Mühlbacher Kap. 1, S. 5.

[3]) Mühlbacher Kap. 1, S. 374 und f. und Simson, Ludwig d. F. Bd. 1 a, S. 329. Monod Hilduin et les ann. Einhardi.

[4]) Mühlbacher Kap. 1, S. 13.

[5]) Simson, Ludwig d F. Bd. 1, Exkurs VIII.

ändern, stand aber davon ab, weil sie sich schon eingebürgert habe. In der Einleitung tritt Agobard sehr demütig auf, denn er nennt sich da ein Knechtlein des Kaisers, an den er das Schreiben richtet. Er sagt dann Kap. 2: Ich bezeuge es bei dem allmächtigen Gotte, der Herzen und Dinge ganz kennt, daß ich um keiner anderen Ursache willen dies schreibe, als weil ich unendlichen Schmerz über die Gefahren empfinde, die dir (dem Kaiser) und besonders deiner Seele drohen. Mit Recht meint er (Kap. 3): Wenn Ludwig gewollt, hätte er mit seinen Söhnen friedlich leben können, wie sein Vater und Großvater. Damals, als er Lothar (Kap. 4) zum Mitkaiser eingesetzt, hätten sie alle diesem Treue schwören müssen; jetzt, da sich der Wille geändert, seien jene Anordnungen vernichtet, da doch Gott weder selbst noch durch einen Engel oder einen Propheten euch kundgethan hat: es reut mich, daß ich so beschlossen habe (1. Könige 15), wie Samuel von Saul sagte. Nun sei (Kap. 7) wegen der entgegengesetzten Eidschwüre nicht allein großes Murren unter den Leuten entstanden, sondern auch große Traurigkeit und Haß gegen euch.

Zu diesem Briefe bemerkt Baluze in seinen Noten: Theophilus Raynaldus habe den Agobard mit bezug auf den Eid entschuldigt, den er dem Lothar geleistet, und tadelt die, welche ihm einen üblen Willen vorwarfen. Davon will aber Baluze nichts wissen; er meint, niemand wolle sich selbst anklagen und alle, welche einen Aufstand beginnen oder begünstigen, behaupten stets, daß sie dies aus gerechter Ursache thäten. Er verehre zwar den Agobard, aber er sei Mensch und habe hier verkehrt gehandelt.

Wir sehen also auch hier: non liquet.[1])

Wenn diese eben besprochene Schrift als ein Manifest zu bezeichnen ist, welches in weitere Kreise dringen sollte, so ist das Schreiben, welches Baluze betitelt: de comparatione utriusque regiminis ecclesiastici et politici et in quibus ecclesiae dignitas praefulgeat imperiorum majestati im Jahre 833 an den Kaiser Ludwig gerichtet.

Der Papst Gregor IV. hatte sich von Lothar und seinen Brüdern bewegen lassen, über die Alpen zu kommen und als

---

[1]) Mühlbacher, Kap. 1, S. 391.

Schiedsrichter aufzutreten.[1]) Agobard hatte sich bis zu diesem Jahre zurückgehalten, da aber der Kaiser immer wieder und wieder seine Regierung schlecht führte und sich ganz willenlos den Plänen der Judith fügte, so war der Erzbischof schließlich auf die Seite der Söhne getreten. Und als diese nun mit Gregor IV. anlangten, so sendete er das erwähnte Schreiben an Ludwig. Es ist das ein merkwürdiges Schriftstück. Agobard verteidigt sonst immer die Selbständigkeit der gallischen Kirche; auch hier giebt er sie nicht preis, sondern beweist nur, daß die geistliche Macht höher stehe als die weltliche. Es treten sich zwei Kaiser, Ludwig und Lothar, gegenüber, und darum sollte der Papst ihren Streit entscheiden. Wenn nun (Kap. 4) der Papst Gregor wider die Vernunft und zum Kampfe kommt, dann soll er nach Verdienst bekämpft und zurückgewiesen werden. Wenn er sich aber um die Ruhe des Volkes und um den Frieden bemüht, dann muß man ihm gehorchen. Sollte er das, was nach des Kaisers Willen und Gebot unter Zustimmung des ganzen Reiches festgesetzt und dann vom päpstlichen Stuhe bestätigt ist, wieder aufrichten, dann ist seine Ankunft als verständig zu begrüßen. Es darf nämlich durchaus nicht das verändert werden, was so festgesetzt ist. —

Wir erkennen aus diesen Worten doch sehr deutlich den Standpunkt, den Agobard einnimmt.

Bei Ludwig war eine Anzahl vornehmer Geistlicher geblieben, die an den Papst einen sehr entschiedenen Brief gerichtet haben, in welchem sie sein Auftreten mißbilligten. Dieser Brief selbst ist nicht erhalten, aber seinen Inhalt erkennen wir aus der Antwort des Papstes, die wir in Baluze unter Agobards Schriften finden. Da sie aber Agobard speciell nicht angeht, so gehen wir hier auf sie nicht weiter ein, sondern verweisen auf Simson.[2])

Im Jahre 833 hatte der siegreiche Lothar eine Reichsversammlung nach Compiègne berufen. Dort fanden sich am ersten Oktober zahlreich die geistlichen und weltlichen Großen ein und unter ihnen auch Agobard.[3]) Nun steht in Baluze eine Schrift Agobards, betitelt: liber apologeticus pro filiis Ludowici pii imperatoris adversus patrem. Was den Titel betrifft, so entstammt er sicher nicht jener Zeit, denn der Beiname Ludwigs

[1]) Simson, Ludwig d. F. beim J. 833.
[2]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 48 f.
[3]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 64 und f.

„pius“ kam erst nach seinem Tode in Gebrauch, früher hieß er der „Mönch“.[1]) Außerdem sagt Baluze in seinen notis zu dieser Schrift ausdrücklich, daß in dem alten Codex dieses Büchlein keinen Titel gehabt, und daß er ihm diese Überschrift gegeben habe, weil das Schreiben eine Apologie sei. Nun meint Simson,[2]) daß dieses Schriftstück aus zwei Teilen bestehe; der eine umfasse die ersten sechs Kapitel, und auf ihn passe die Überschrift. Er sei im Anfange des Jahres 833 abgefaßt vor der Niederlage des Kaisers. —

Agobard behauptet (Kap. 1), daß die Söhne ganz recht daran thäten, wenn sie die königliche Pfalz von allem Schmutz und aller Gemeinheit reinigen wollten. Dann malt er im zweiten Kapitel es sehr drastisch aus, wie alles gut gegangen sei, solange der Kaiser noch ein kräftiger Mann gewesen sei. Als er aber alt und stumpf geworden, da habe seine noch jugendliche und begehrliche Gemahlin sich erst heimlich und dann ganz öffentlich zu Buhlschaften verleiten lassen. Gegen diesen Unfug seien die Söhne aufgetreten, doch könne sich vielleicht noch alles zum besten kehren. Dieser Teil schließt mit den Worten: und dazu möge das ganze Volk Amen sprechen und Gott preisen.

Der zweite Teil reicht von Kap. 7 bis Kap. 14. Hier spricht er es aus, daß der Streit schon ohne Blutvergießen entschieden ist. Dann ermahnt er den Kaiser, er möge sein Seelenheil bedenken, damit er nicht auch des himmlischen Reiches verlustig gehe, so wie er die irdische Herrschaft schon eingebüßt habe. Diese Schrift wurde dem Kaiser Ludwig zu Compiègne übergeben, damit er der Herrschaft auf immer entsage. Ludwig wurde in Compiègne wirklich abgesetzt. Der Hergang ist nach Simson[3]) in zweifacher Weise zu Protokoll genommen. Einmal setzte nämlich jeder Einzelne der anwesenden Bischöfe ein kurzes, von ihm eigenhändig unterzeichnetes Protokoll auf und überreichte es Lothar zum urkundlichen Gedächtnis des Geschehenen, dann wurde noch ein zusammenfassender Bericht aufgestellt. Von den Protokollen der einzelnen Bischöfe ist nur das Agobards erhalten, welches wir bei Baluze unter dem Titel: Agobardi cartula porrecta Lothario Augusto in synodo Compendiensi anno DCCCXXXIII.

[1]) Mühlbacher, Geschichte der Karolinger. S. 326.
[2]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 1, S. 397 ff.
[3]) Simson l. l. Bd. 2, S. 74.

finden. Darin spricht er es aus, daß die dort Versammelten hätten für das Reich sorgen müssen, da es seinem Untergange entgegengehe durch die Schlaffheit des einst verehrungswürdigen Kaisers Ludwig. Dann erzählt er die Buße und die Abdankung des Kaisers. —

Als nun aber Ludwig im Jahre 834 siegte und wieder in den Besitz der Herrschaft gelangte, da mußte Lothar nach Italien weichen, und ein strenges Gericht erging über seine Anhänger. So wurde denn auch Agobard im Jahre 835, da er sich nach dreimaliger Ladung nicht stellte, auf der Synode zu Diedenhofen abgesetzt.[1]) Wahrscheinlich ist er ebenso, wie viele Anhänger Lothars, zu diesem nach Italien geflohen und dort von ihm unterhalten worden.

17.

Agobard war also abgesetzt, aber er blieb de jure Erzbischof, wenn auch nicht de facto. Seine Diözese wurde während seiner Abwesenheit von einem gewissen Amalarius verwaltet.[2]) Dieser Geistliche war wahrscheinlich bis dahin chorepiscopus Mettensis. Wir haben schon oben bemerkt, daß die Wissenschaft im 9. scl. selten originell arbeitet, sondern meistens nur reproduziert. Das gilt auch für die liturgische Litteratur, deren Blüte in jener Zeit die Werke Amalars darstellen. Obwohl diese von großem Einfluß gewesen sind, so ist doch des Verfassers Lebenslaufbahn recht dunkel. Man hat ihn oft mit dem Bischof Amalar von Trier verwechselt, obgleich der schon tot war, als Amalar zu wirken begann. Als im 16. scl. der Kampf mit den Lutheranern entbrannt war, wurde man wieder auf ihn aufmerksam, und seine Werke erschienen vollständig im Jahre 1568 zu Köln. Seitdem interessierte man sich auch für den Verfasser. Aber Tritheim verwechselte ihn, der den Beinamen Symphosius oder Symposius führte, mit dem Bischof Amalar von Trier mit dem Beinamen Fortunatus. Und wie er, so viele andere.

---

[1]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 137, Anm. 7.

[2]) Über ihn und den ganzen folgenden Streit um den Kirchengesang vgl. die Arbeit von Mönchemeier: Amalar von Metz in den kirchengeschichtlichen Studien von Knöpfler ꝛc. Münster in Westfalen. Schöningh. 1891. 1. Bd. 3. und 4. Lfg. Vgl. dazu die Kritik von Overbeck. Historische Zeitschrift von Treitschke und Meinecke. Bd. 76, S. 277.

18.

Baluze nennt unter den Schriften Agobards eine, welche den Titel führt: de divina psalmodia. Nun aber hat Mönchemeier sehr gut bewiesen, daß diese Arbeit nicht von Agobard sondern von Florus verfaßt ist. Weshalb Florus so heftig auf Amalar erzürnt war, wie er es war, läßt sich schwer genau feststellen. Daß er mit Agobard eng befreundet war, haben wir schon früher nachgewiesen. Ferner wissen wir, daß der Vorgänger Agobards, der Erzbischof Leidradus, sehr viel für den Kirchengesang in seiner Diözese gethan hat.[1]) Florus wollte nicht, daß ein Ankömmling, ein Mann, der viel weniger gelehrt war, als er, alt ehrwürdige, ihm und vielen Diözesanen lieb gewordene Einrichtungen umstieße. Als Amalar auf einer Diözesansynode seine Änderungen vortrug und sein Antiphonar vorlegte, fand er in Florus seinen heftigsten Gegner. Nun meint Simson,[2]) eine der Schriften des Florus, betitelt: sancto et venerabili concilio apud Theodonis villa habito sei an das Konzil gerichtet, welches im Jahre 835 zu Diedenhofen abgehalten worden ist. Das bestreitet Mönchemeier, und wie mir scheint, mit sehr guten Gründen.[3]) Er nimmt vielmehr an, es sei dies der Anfang, die Einleitung einer Rede, die Florus auf dem Konzil zu Kierzy gehalten habe, deren Schlußteil sich am Ende des opusculum de causa fidei befinde. Deshalb verwirft er auch die Überschrift. —

Jene Schrift also de divina psalmodia ist von Florus verfaßt und zwar nach dem Tode Agobards. Der heftige Ton, der in ihr herrscht, erklärt sich wohl auch mit daraus, daß Amalar doch manche Anhänger in der Diözese hatte, die nach dem Tode des Erzbischofs mehr hervortraten, als früher. Von ihnen spricht Florus Kap. 1. —

Die Schrift ist ein Fragment und gipfelt in der ganz richtigen Behauptung, daß verehrungswürdige Beschlüsse der Kirchenväter es verbieten, weltliche Melodien in der Kirche zu singen und nichts poetisch Abgefaßtes zum Lobe Gottes zu gebrauchen. Auch hat der Papst Gregor I. manches, was sich später in der römischen Liturgie vorfand, schon früher unter Androhung des

---

[1]) Blügel l. l. S. 11.

[2]) Simson, Ludwig d. F. Bd. 2, S. 185.

[3]) Mönchemeier l. l. S. 44.

Fluches verboten. Man hatte nun in Gallien Liturgien, die mit der älteren römischen weit mehr übereinstimmten als mit der neueren. Das bemerkte Amalarius mit großem Erstaunen, als er in Rom verweilte.[1])

Diese Stelle des Florus führt Mönchemeier wohl an, schweigt sich dann aber darüber aus, weil die katholische Kirche das heute noch erlaubt, was in alter Zeit so streng verboten worden war. Baluze stimmt in seinen Noten dem Florus bei. Er weist darauf hin, daß das Konzil von Laodicäa die weltlichen Melodien und Gesänge verboten habe und daß trotzdem diese Unsitte noch immer fortdaure.[2])

Wir kommen jetzt zu dem Werke Agobards, welches den Titel führt: de correctione Antiphonarii.[3]) Er hat dies Büchlein nach seiner Rückkehr geschrieben und verbessert darin das alte,

---

[1]) Mönchemeier l. l. S. 28.

[2]) Er sagt: quid enim vulgatius quam ut levia carmina et modulationi apta cantentur in ecclesia? Neque id tantum aliquoties ut casus videri possit, sed vertente anno quolibet in die natali domini nostri Jesu Christi. Unde et carmina illa recepto jam diu vocabulo nominantur Noëls, id est, natalia carmina.

Wir können hinzufügen, daß durch diese Sitte auch heute noch in vielen katholischen Gegenden die Kirchen zu Theatern gemacht werden. Ferner ist ja bekannt, daß sich sowohl das Trauer- als auch das Lustspiel der Neuzeit aus den Spielen entwickelt hat, die an den Festtagen in den Kirchen aufgeführt wurden. Da ich hier von Deutschland nicht spreche, sondern von Gallien, so führe ich als Beleg meiner Behauptungen an: Demogeot histoire de la litterature française etc. Paris 1867, S. 214 und besonders S. 219 und f.: Da heißt es S. 220: Dans la langue du môyen âge le même mot (carrol) signifiait dance joyeuse et chant de Noël; les Anglais l'ont conservé dans ce dernier sens. (Boz. Christ mas Carrol.)

Man tanzte munter in den Kirchen, so noch 1821, vgl. S. 219 Anm. 2: M. O. Leroy raconte qu'en 1821 un prêtre, nommé quelque temps avant la fête de Noël, curé d'un village de la Flandre, dont il ignorait les usages, venait de commencer la messe de minuit, lors qu'il vit tant à coup scintiller au-dessus de sa tête une étoile artificielle. A ce signal, les portes de l'église s'ouvrirent et donnérent passage aux bergers, aux bergères, santant, dansant de joie, et conduisant même quelques unes de leurs bêtes. Le curé, stupefait, voulut interposer son autorité; il ne fut pas compris de ses ouailles que de leurs brebis, qui continuèrent tous ensembles leur bizarre cérémonie et vinrent déposer aux pieds de la crêche leurs offrandes d'oeufs et de fromages.

[3]) Sahre, der Liturgiker Amalarius. Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz. Dresden 1893.

in der Diözese gebräuchliche Antiphonar, aber auch das des Amalar. Es sollten darin nur Stellen aufgenommen werden, die wörtlich mit denen der heiligen Schrift übereinstimmten. Über dieses Werkchen geht Baluze in seinen Noten sehr kurz hinweg. Man wird es sehr begreiflich finden, wenn man Mönchemeiers schon erwähnte Ausführungen bedenkt, in denen er nachweist, wie wenig Agobards und Florus Angriffe gegen Amalar genützt haben. Auch Mönchemeier beschäftigt sich nicht viel mit dieser Arbeit Agobards (vgl. l. l. S. 59). Er sagt, Agobard sei ruhiger und sachlicher als Florus; aber auch er habe wie dieser einzelne Sätze herausgegriffen und dann nachzuweisen versucht, daß sie dem wahren Glauben oder den Satzungen der Kirche widersprächen. Wenn Amalar auch manches Geschmacklose gesagt und behauptet habe, so seien die Widerlegungen oft ebenso geschmacklos. — Wir wollen dem nicht ganz widersprechen, müssen aber doch im ganzen Agobard recht geben. — In den ersten vier Kapiteln hebt Agobard richtig hervor, daß man Gott würdig und ernst loben müsse, und deshalb habe er das Antiphonar gereinigt und verbessert. Um zu beweisen, daß das nötig gewesen, bringt er einige Irrtümer des Amalar vor.[1])

In Kap. 8 tadelt Agobard die Fassung eines Responsoriums, weil Amalar in demselben die Worte der heiligen Schrift verdreht habe, und diese Vorwürfe findet auch Mönchemeier ganz gerechtfertigt. Es bezieht sich dies Responsorium auf die letzten Worte des Herrn, und diese giebt Amalar unrichtig an, auch sagt er falsch: erst sei Christi Seite durchbohrt worden und dann sei er gestorben. In Kap. 9 tadelt Agobard mit Recht, daß Amalar

[1]) Wir geben ihm recht, wenn er in Kap. 4—7 tadelt, daß in vigilia Natalis domini gesungen wird: dum ortus fuerit sol de coelo, videbis regem procedentem a patre tanquam sponsum de thalamo suo und auch weiter: de illa occulta habitatione sua egressus est filius dei, descendit, visitare et consolare omnes, qui eum de toto corde desiderabunt und weiter Kap. 7: descendit de coelis missus ab arce patris, introivit per aurem virginis in regionem nostram, indutus stola purpurea et exivit per auream portam lux et decus universae fabricae mundi. Agobard verspottet diese Ansicht mit den Worten: nisi forte nobis persuadere voluit angelicorum sono verborum sacram virginem dei filium concepisse und führt dagegen Lukas Kap. 1 an. Mit Recht tadelt der Erzbischof jene Stellen als verwirrt und undeutlich. Einiges giebt Mönchemeier als tadelnswürdig zu, anderes entschuldigt er, aber recht schwächlich.

in den Responsorien dem Herrn Worte in den Mund legt, die er nie gesprochen hat.

Über das elfte Kapitel schweigt Mönchemeier wohlweislich, da in der katholischen Kirche dagegen vielfach gesündigt wird. Darin führt Agobard eine schöne Erklärung des Hieronymus an. Dieser sagt nämlich: dem Herrn singen, ihn loben und ihn preisen, sollen wir mehr mit dem Herzen als mit dem Munde, denn es steht geschrieben: im Herzen singet und preiset den Herrn. Das sollen sich die Sänger in den Kirchen merken und sollen nicht wie in den Schauspielen mit allen Künsteleien des Vortrages singen. Es sollen nicht in der Kirche Theater-Melodien (theatrales moduli) gehört werden. — Wir stimmen Agobard vollkommen zu, ebenso auch den folgenden Worten des heil. Hieronymus, die der Erzbischof anführt: Wenn man verschiedene Instrumente hört und dazu noch dichterische Vorträge, so schwächt das die männliche Kraft des Geistes. Dann führt Agobard Aussprüche von Cyprianus, Augustinus und ein Dekret des Papstes Gregor I. an. Diese Arbeit Agobards kann nur gebilligt werden.[1])

Mehr noch als diese Arbeit des Amalar hatte den Agobard ein anderes Werk jenes Mannes verletzt, welches er in einer Schrift bekämpft, die betitelt ist: contra libros quatuor Amalarii. Diese Bücher Amalars enthalten, wie Mönchemeier S. 58 zugiebt, manchen verfänglichen und leicht mißzuverstehenden Satz. Trotzdem ist Agobards Polemik ruhiger als die des Florus. Ich übergehe die ersten vier Kapitel und wende mich sofort zum fünften, in welchem er den Amalar mit Recht verspottet. Amalar beantwortet nämlich im 40. Kapitel seines ersten Buches eine Frage, die nach seiner Behauptung oft gestellt wurde. Sie lautete: Wie lange soll man die Salbung mit dem heiligen Öle auf dem Haupte davor behüten, daß die nicht gewaschen werden, die die Handauflegung erfahren haben abgesehen von der Zeit der Taufe. —

Ferner wendet sich Agobard im achten Kapitel gegen folgenden Ausspruch Amalars: Unser Herr ist das Lamm, welches

---

[1]) Die Worte des Hieronymus lauten: Auditus vario organorum cantu et vocum inflexionibus delinitur et in carmine poetarum et comoediarum, mimorumque urbanitatibus et strophis et quidquid per aures introiens virilitatem mentis effeminat. Man vergleiche zu diesen Ausführungen die schöne Darstellung Rankes im 40. und 41. Bande seiner Schriften S. 146 ff., wie der Römer sein religiöses Jahr feiert.

am Anfange des fünfzehnten Monates verraten und am Paraſceve ans Kreuz geheftet wurde.[1]) Da hat nun Amalar im erſten Buche im 13. Kap. ein Reſponſorium aus vier Verſen, worin er behauptet, daß der Menſch Chriſtus aus vier Elementen beſtehe: aus Erde, Waſſer, Luft und Feuer. Natürlich greift Agobard dieſe Anſicht an, und ihm ſtimmt Mönchemeier S. 68 zu. —

Was Amalarius Kap. 11—15 über das Meßopfer ſagt, iſt verwirrt und verwerflich, wie das Agobard richtig nachweiſt. —

Wenn auch manche Widerlegungen Agobards ebenſo kleinlich und ſeltſam ſind, wie Amalars Deutungen, ſo iſt ſeine Arbeit doch klar und fließend geſchrieben und hält ſich frei von myſtiſcher Unklarheit. —

19.

Nach ſeiner Rückkehr hat Agobard nur noch kurze Zeit gelebt. Nach einigen Angaben iſt er 840, nach andern 841 geſtorben, doch können wir nicht feſtſtellen, wo das geſchehen iſt.

---

[1]) Paraſceve (παρασκευή) bezeichnet in den Evangelien den Wochentag, an welchem der Heiland ſein Opfer am Kreuze vollbrachte. Es iſt der Tag unmittelbar vor dem Sabbath. In der lateiniſchen Kirche heißt ſo der Karfreitag. Vgl. Wetzer und Welte. Kirchenlexikon 2. Auflage. sv. Paraſceve und Karfreitag.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.
A 1663

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Handreichung zur Vertiefung christlicher Erkenntnis.

Herausgegeben von

Jul. Möller, Pastor am Gymnasium zu Gütersloh. und **W. Zöllner,** Pastor u. Inspektor an der Diakonissenanstalt zu Kaiserswerth.

In zwanglosen Heften.

1. Heft: **Das Leben des Aurelius Augustinus,** Bischofs von Hippo. Von P. Jul. Möller. 60 Pf.
2. „ **Amos und Hosea.** Von P. W. Zöllner. 1 M.
3. „ **Der Pietismus und A. H. Francke.** Von Sup. Fr. Palmié. 60 Pf.

Prospekte gratis.

Die Heilsbedeutung der Taufe

im Neuen Testamente.

Von

Lic. theol. Paul Althaus.

4,50 M., geb. 5,40 M.

Inhalt: A. Einleitender Teil: Die geschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen der neutestamentlichen Taufe. 1 Die Johannistaufe. 2. Die Stiftung der christlichen Taufe durch den auferstandenen Christus. 3. Die Sendung des Geistes der neutestamentlichen Heilsgegenwart zu Pfingsten als Vorbedingung des Inkrafttretens des Taufmandats. — B. Hauptteil: Entwicklung und Begründung der apostolischen Aussagen über die Heilsbedeutung der Taufe aus dem Zusammenhange der neutestamentlichen Heilsverkündigung. I. Die grundlegliche Bedeutung der Heilswirksamkeit des heiligen Geistes für die Heilswirkung der Taufe: die Taufe als Geistestaufe. 1. Die Taufe mit Geist. 2. Die Taufe in Kraft des Geistes. 3. Der Heilserfolg der Taufe in ihrer Eigenschaft als Geistestaufe. II. Die grundlegliche Bedeutung der Heilswirksamkeit des lebendigen Christus für die Heilswirkung der Taufe: die Taufe als Christustaufe. 1. Christus als Subjekt im Taufvollzuge. 2. Die Taufe als Mittel der Begründung der persönlichen Heilsgemeinschaft mit dem lebendigen Christus. 3. Die persönliche Anteilgabe an den in der Person des lebendigen Christus belegenen Heilswirkungen der messianischen Erlösungsthatsachen durch die Taufe. — C. Schlußteil: Das Verhältnis von Taufe und Glauben im Neuen Testament.

BR
166
S3
1897

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.

23-262-002

A1663